
حسّان القالش
سياسة عُلماء دمشق
أسئلة الإصلاح والهويّة والعُروبة
(1516-1916)

سياسة عُلماء دمشق

أسئلة الإصلاح والهويّة والعُروبة

(1916-1516)

سياسة عُلماء دمشق

أسئلة الإصلاح والهويّة والعُروبة

(1916-1516)

حسّان القالش



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

القالش، حسّان

سياسة علماء دمشق: أسئلة الإصلاح والهوية والعروبة (1516-1916)/ حسّان القالش.

404 صفحة؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (صفحات 375-392) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-583-8

1. العلماء المسلمون - سوريا - دمشق. 2. المساجد - سوريا - دمشق. 3. دمشق (سوريا) - تاريخ - العصر العثماني، 1516-1920. 4. دمشق (سوريا) - أحوال سياسية - العصر العثماني، 1516-1920. 5. دمشق (سوريا) - أحوال اجتماعية - العصر العثماني، 1516-1920. 6. دمشق (سوريا) - الحياة الفكرية. أ. العنوان.

914403 297.610956

العنوان بالإنكليزية

The Politics of Damascus Ulama:
Questions of Reform, Identity, and Pan-Arabism (1516-1916)

by Hassan AlKalesh

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 40356888 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير 2024

إلى زمردة الشربجي..

أمّي، وآخر ياسمينة في دمشقي

محتويات الكتاب

شكر وتقدير

ما كان لهذا الكتاب أن يصدر لولا وقوف أربعة من الأصدقاء الذين أدين لهم بوافر الشكر والامتنان إلى جانبي، وهُم - مع حفظ الألقاب - إياس حسن وفواز حداد ووسام سعادة وحسام جزماتي، فخلال خمسة أعوام، مدة تحضير هذا العمل، كنتُ محظوظًا بتشجيعهم وملاحظاتهم والنقاش معهم. وأريد أن أتقدّم بالشكر الكبير والامتنان أيضًا إلى مكتبة الجامعة الأميركيّة في بيروت، التي أتاحت لي فرصة الاطّلاع على أرشيف الصحف وغيره من الكتب المفقودة، والشكر هنا مخصوص لكارلا شلهوب ورانيا كنج ومحمد علي يونس، الذين تأثّرتُ باستقبالهم الودود وحماسهم للمساعدة. وبطبيعة الحال، أتحمّل وحدي المسؤوليّة إن كان ثمة هَنَةٌ أو خطأ في هذا الكتاب.

ملخص تنفيذي

في الوقت الذي وصل الربيعُ العربي إلى سوريا، معبّرًا عن رغبة السوريين في الخلاص من حِقبة تاريخية طويلة من الاستبداد، ظهرَت أسئلة كُبرى كان على السوريين مواجَهتُها في الوقت نفسه؛ وتتلخّص في الرِّواية الحقيقية لتشكيل الكيان السوري الحديث، وما يتضمَّن ذلك من مسائل المعرفة التاريخية، وضرورة العمل على مُعالجة التجهيل المديد الذي مارسَه النظام الديكتاتوري تجاه تاريخ البلاد وأدى إلى خلق وعي سياسيّ ناقِص وسلبيّ عند أجيال متعاقِبة من السوريين، كما أنتج أشكالًا مختلفة ادّعَت أنّها النزعة الوَطنيّة السورية الحقيقيّة. وضمن هذه الظروف، بات على المؤرّخينَ والدارِسين السوريين الانخِراطُ في بحث مسائل كثيرة، ومنها مسألة الأقلّيّات، التي تناولتها بالدراسة في كِتابي **قِطار العَلويّين السريع**.

على أنّ هناك مسائل أخرى لا بدّ من الخوض فيها، من أهمّها محاوَلةُ تفسير موقف المؤسّسة الدينية الدمشقية من الانتِفاضة السورية، بخاصّة مع تَكرُّس صورة نمَطية سلبيّة عن هذه المؤسسة وعن الدمشقيين اختُصرت بالإشارة إلى "التديّن الدمشقي". وهكذا، وبالنظر إلى مركزيّة دمشق ودورها الحيوي في الكيان السوري، بات مِن الواجب العودةُ إلى دراسة هذه المؤسسة، من خلال دراسة دور عُلَمائها على المستوَيات السياسية والاجتماعية والثقافية، الأمر الذي لا يتحقّق من دون العودة إلى تاريخٍ أبعد نعود فيه إلى نُقطةِ بدايةٍ، أقربُها بداية العهد العثماني في القرن السادس عشر، فمنذ هذا التاريخ وحتى أواخِر القرن التاسع عشر اعتُبر العلماء من الطبقة المثقفة.

خلافًا لِدُخول القاهرة، دخلَ السلطان سليم الأوّل في العام 1516 دمشق سِلمًا، وكان لعلمائها دور في ذلك، لكن هذا لم يَكن يعني بأيَ حالٍ تسليمًا سلبيًّا وغير مشروط لنظام الحكم الجديد، فإلى جانب ما أظهرَه علماء دمشق من ميزتهم البراغماتيّة التقليدية في التكيّف مع الحُكّام الجدُد، تمكنوا من كبح رغبة العثمانيين في الهيمنة المُطلقة على المؤسسة الدينية، وبينما قبلوا تعيين قاضٍ عثماني استَعادوا بقيّة المَناصِب، وأهمها منصب المفتي، على أن يكون مذهبه هو المذهب الحنَفي، المذهب الرسمي للسَّلطنة العثمانية. ومع تطبيق التشريعات التي أدخلَها السلطان سليمان القانوني على السلطنة، اكتمل اندِماج المؤسسة الدينية وعلماء المدينة في النظام العثماني، ونجحَت عملية "العَثْمَنة"، التي لا تحمل هنا معنى هويّاتيًّا، بل تطبيقيًّا وإداريًّا.

في الوقت نفسه، كانت عمَلية العَثمَنة تتمّ على مستوًى آخر من مُستوَيات الحياة الاجتماعية والدينية في دمشق، وتمثّلت بالطرق الصوفية والمُتصوِّفين. إن الغرَض الأساسي من الإشارة هنا إلى الصوفية الدمشقية لا يقتصر على مَكانَتها ضمن المؤسسة الدينية أو المجتمع المحلّي فحسب، بل على دورها المِحوري في السلطَنة العثمانيّة، وهي من المسائل التي تجاهلَها المؤرّخون السوريّونَ الروّاد، كعبد الكريم رافق وليلى صباغ. وبما أنّ الصوفية شكّلَت مُكوِّنًا أساسيًّا من مُكوِّنات الهوية العثمانية وأحَدَ المحاور التي أنتجَت السُّلالة العثمانية الحاكِمة، فقد شكّلت أيضًا جسرًا ثقافيًّا ربطَ بين نظام الحكم الجديد والدمشقيين، الأمر الذي بدأ منذ فَتْح سليم الأول دمشقَ وزيارتِه قبرَ الوليّ الصوفيِّ المعروف محيي الدين بن عربي.

إضافة إلى ذلك، كانت العَثمَنة عبارة عن عمَليّة تفاعُلية وتراكميّة في آن، فبينما هدفَ العثمانيون من خلالها إلى إدْماج علماء دمشق والمؤسّسة الدينية في نِظامهم، كان قبول العلماء إياها أكثرَ من مُجرّد إعلان ولاء للنظام الجديد، بل كان تصريحًا من قِبلهم بشرعيّةِ هذا النظام، وإلى جانب تحوُّل كثير من العلماء إلى المذهب الحنَفيّ، وإقبال العديد منهم على الالتِزام بمنظومة التراتُبيّة العُلَمائيّة العثمانية الرسمية، من دون أن يكونوا مُجبَرين على ذلك، بادر كبار هؤلاء العلماء إلى منح الشرعية للعثمانيين، سواء عبر تبَنّيهم الرِّواية العثمانية الرسمية التي برّرت زَوال السلطنة المملوكية، أو عبر العِناية بالترجمة للسلاطين العثمانيّين المؤسِّسين.

أمّا الصوفيون، فبعد أن زالت بعض طرُقهم المحلية التي ارتابَ العثمانيون بشعبيّة بعضها، سارعَت المتبَقّيةُ منها إلى الانخِراط بالعَثمَنة، لتكسبَ عطف السلطة من جهة، وتحوز الشرعية في المقابل.

إنّ هذا السياق التاريخي الذي عرضْناه تؤكّده مصادر كثيرة تُثبت قبول علماء دمشق بالحكم العثماني، لكنّ اللافِت هو تقليلُ قيمة هذا السياق عندَ المؤرِّخين الروّاد، الأمر الذي يعود على الأرجح إلى غلَبة العاطِفة القومية العربيّة عند بعضهم، وفي مقدّمهم عبد الكريم رافق، الذي طرح النظرية القائلة بظهور عُروبة مبكِّرة عند الدمشقيين بدأت باشتباك هويّاتي عربي- عثماني منذ فتح دمشق؛ على أنّ النقد الأمْثَل لأفكار هؤلاء المؤرخين لا يتوقّف عند ما أوْردناه سابقًا، بل يحتاج إلى مُعاينة سيرة اثنين من أبرز علماء دمشق في بداية القرن الثامن عشر هما عبد الغني النابلسي ومراد المرادي.

شكّل النابلسي النموذجَ الأكثر نُضْجًا للعالِم المثقّف في عصره، بانخراطه في البحث عن حلول للعديد من المشكلات الاجتماعية في مجموعة كبيرة من الرسائل- المقالات، وكان له الفَضل في مواجَهة التيّار الديني المتشدّد في كثير من المسائل، من أهمِّها مسألةُ استهلاك الدخان/ التَّبغ، إذ دافع عن هذه العادة الاجتماعية الجديدة التي شكَّلت إحدى ظواهر الحَداثة والتغيير في المجتمع، سواء على المستوى الاجتماعي عبرَ انتِشار المقاهي (بيوت القهوة)، أو على المستوى الاقتصادي للسلطنة، حيث شكّلَ انتاج التبغ عَوائد اقتصادية كبيرة. واشتهر النابلسي أيضًا بالنموذج الذي قدّمه عن نفسه كعالم صوفيّ، إذ كان من أشهر مُتصوِّفي عصره، وله الفضل في إحياء تراث ابن عربي والدفاع عنه، وتخرّج على يديه مجموعة كبيرة من علماء دمشق، لتبقى تعاليمه متوارَثة لأكثر من قرن بعد وفاته. وقد رأى رافق في نموذج النابلسي مادّة مُناسِبة للدفاع عن نظريته القائلة بوجود عروبة مُبكِّرة عند هذا الجيل من الدمشقيين، معتمدًا على رسالة النابلسي الشهيرة **كتاب القول**. والإشكاليّة هنا أنّ رافق قد بالغَ في تأويل رسالة النابلسي، فلئن كان صحيحًا أنّها تدلّ على اعتِداد بالانتماء العربي وتعكس شيئًا من الغضَب تجاه الانتِقاص منه، وهو أمر لم يكن جديدًا بدوره، إلا أنّ دراسةَ سيرة النابلسي وكتاباته تُثبِت كونه العالِمَ المخلصَ لعثمانيّته، والمهموم بالمَخاطِر التي كانت تحيط بالسلطنة.

أمّا مراد المرادي، فهو الجدّ المؤسّس لعائلة المرادي في دمشق، التي تعود أصولها إلى بُخارى، وتعكس سيرة المرادي كفاحَه لتحصيل مَكانة لعائلته في دمشق وفي السلطَنة بالعموم، الأمر الذي نجح فيه عبر اعتماده على الهدف الذي حضرَ إلى دمشق من أجله، وهو نشر الطريقة النقشبندية، فبالرغم من الصعوبات التي اعترضَت طريقَه في البداية، تَمكّن المرادي من كسب ثقة الطبقة الحاكِمة في إسطنبول، التي دخل العديد من أعضائها في طريقته، فتغيّرت أحواله وكسبَ عطفَ السلطان نفسه، الذي حسّن من أحواله المادّية، وبالتالي سهّلَ عليه عمليّة "دَمْشَقة" عائلته وتثبيت مكانَتِها في دمشق، ومن ثم ازدهرت طريقته التي أفادت العثمانيين باعتبارها جزءًا من الترسانة الأيديولوجيّة للسلطنة.

وفي أواسط القرن الثامن عشر، كانت دمشق على موعِد مع أوّل حُكم عربي عبر آل العظم، الأمر الذي نتَج عن عدّة أسباب، من بينها بَحْثُ السلطنة عن الطريقة الأنسب لحُكم المدينة وتأمين قافلة الحَجّ التي تنطلق منها، إضافةً إلى سبب آخر يتعلق بالتطوُّرات الاجتماعية في دمشق، التي كانت تُعاني من صِراع القوّتين العسكريّتين الـ"قابي قول" واليرلية، واصطِفاف الناس مع الثانية في وجه التعدّيات التي كانت الأولى تقوم بها، وكان العلماء في مقدِّمة هذه المواجهة، التي بلغت ذروتها في الثورة التي قادَها المفتي محمد خليل البكري في 1724 وأدَّت إلى طرد الحاكِم وتعيين إسماعيل العظم مكانه، لتتشكّل بالتالي ظاهِرة سمّاها رافق "التقليد الثوري" في دمشق.

وشهد حكم آل العظم، الذي امتدّ قُرابة قَرْن، ظهورَ بعض التغيرات، فخفّ اتصال الدمشقيين بمركز الحكم في إسطنبول بوجود حكم محليّ قويّ، الأمر الذي حدثَ أيضًا في علاقة العلماء بالمركز، فظهر مَيْل إلى تشكيل تحالُفات بين العلماء وآل العظم أو منافسيهم، وأبرزهم الدفتردار، في حين حافظ آل المرادي على مكانتهم في العاصمة وفي المدينة، وتمثّل ذلك في حصول علي المرادي على مَنصِب المفتي الحنَفي للمدينة، وفي الأعمال التي قام بها للدفاع عن مصالح الأهالي والتقرُّب من المسيحيين. وفي متابعةٍ لنظريّة رافق القائلة بوجود عُروبة مبكِّرة، لا نجد في أثناء حكم آل العظم دليلًا مُقنعًا على وجودها، ولئن كان صحيحًا وجود إشارات قليلة ترحّب بحكم "أولاد العرب"، التي وردَت عند الإخباريّين المحليين المعاصِرين،

إلا أنّ ورودها كان عند المسيحيين منهم الذين كانوا راضينَ بالعموم عن سياسات البعض من آل العظم. وبينما حاول آل العظم تثبيت مكانتهم في المدينة كإحدى عائلاتها المرموقة، وُجد من بين الإخباريين مَن بقيَ ينظر إليهم باعتبارهم أغرابًا، وبالتالي لم يكن لانتمائهم العربي تأثيرٌ ملحوظ.

وبهذا، كانت دمشق تُحافظ على عثمانيّتها، مع ظهور ميل محليّ للاهتمام بالهوية المحلية للمدينة كما ظهر عند ابن كَنّان، وقد أثبتَت دمشق وعلماؤها التمسّك بالوَلاء العثماني في أكثر من مناسبة، منها محاولة مماليك مصر احتلال المدينة بِقيادة محمد أبو الذهب في 1771، على أنّ أخطر هذه المُناسَبات كانت ظهور أوّل ثورة عربية على السلطنة، مُتمثِّلة بولادة الحركة الوهّابية في الحِجاز، فإضافةً إلى جهود السلطنة في مواجهة هذه الحركة، بادرَ علماء دمشق بدورهم إلى مقاومتها ونَزْع الشرعية الفِقْهيّة التي استندت إليها، وأبرز مَن قام بذلك حسن الشطي، أبرز علماء الحَنابِلة في المدينة، إضافةً إلى محمد أمين بن عابدين أبرز فقهاء زمانه.

على أنّ الاختبار الأصعب الذي أثبتَ فيه علماء دمشق ولاءَهم العثمانيّ، كان خلال فترة احتلال محمد علي باشا سوريا (1832-1841)، وكان خَيار العلماء البقاء على الوَلاء العثماني وقتَها حكيمًا وبراغماتيًّا، وذلك رغمَ الظروف العَصيبة التي سبقت الاحتِلال المصري، حيث انشغلَت السلطنة في حروبها على الجبَهات الأوروبية والروسية، إضافة إلى مواجَهَتها التحدي الذي ظهر مع وصول الأفكار القومية إلى البَلقان واليونان، الأمر الذي أدّى إلى إهمال دمشق وتركها تحت الحكم الدَّمَويّ لأحمد باشا الجزار، الذي كان من ضَحاياه مجموعة من علماء المدينة، بينهم علماء من آل المرادي. إلى ذلك، كان الإصلاح الاستبداديُّ الذي جرّب محمد علي تطبيقه في سوريا سببًا في نُفور العلماء من حكمه، بخاصّة وأنّ هذا الإصلاح لم يراعِ خصوصيّة المدينة ولم يكن موجَّهًا في الأساس لمصلحة الرُّقِيّ الاجتماعي، بل لمصلحة مشروعه السياسي، وهكذا لم يبقَ عندما رحلت جيوشُه عن دمشق من أثَر إصلاحاته فيها غير مبادَرته لمُساواة المسيحيين والمسلمين، وبما أنّ الأمر لم يكن ذا طبيعة إصلاحيّة في الأساس، بل جاء عبرَ إجراءات مفروضة من فوق، فقد كان بالتالي أشبهَ بقنبلة اجتماعية موقوتة زرعَها الباشا المصري في دمشق.

على صعيد آخر، شكّلَت مرحلة محمد علي وتوسّعه في سوريا، مادّةً جديدة للمؤرّخين القوميّين العرب، والمصريين منهم خصوصًا، إذ ادّعوا، مُستخدمينَ خِطابًا ذا طابع إمبريالي، أنّ مشروعه السوري كان جزءًا من حلم كبير بتأسيس حكم عربيّ مُستقِلّ، الأمر الذي تُناقِضه المصادر المحلية عن تلك الفترة، إضافةً إلى أعمال مؤرخين شباب - أبرزهم خالد فهمي - عملَت على تفكيك أسطورة الحكم العربي لمحمد علي، وذلك ضمن جهودِهم لتصويب العمَلية التأريخية التي تناولَت حكمه، الأمر الذي توافق مع تحليل رافق له، فهو وإن كان من المتحمّسين للعروبة، لم يجد في حكم محمد علي مكانًا في سياق ولادة العروبة المبكرة.

في تلك المرحلة، كانت آثار الجانب الديني للصِّراع العثماني مع كل من روسيا وأوروبا قد وصلت إلى دمشق، وبلغَت ذروتها في عهد محمود الثاني بعد ثورة الاستقلال اليونانية في 1821، وضمن هذا المُناخ من الاحتقان الديني، كانت الطرُق الصوفيّة تمارِس دورًا فاعلًا في تعبئة المُجتمَع عبر تعاليم إسلامية صارِمة، برزت بشكل خاصّ عبر النسخة الجديدة من الطريقة النقشبندية، الخالِدية النقشبندية، المنسوبة للشيخ خالد النقشبندي، الذي استقرّ في دمشق في 1823 وجعل منها أحد مَراكِز طريقته التي انتمى إليها معظم كبار علماء المدينة، فضلًا عن كبار رجال الدولة في إسطنبول. هنا، كان الاحتِقان الديني يتّخذ شكل مَسار تاريخي، ظهر عبر مجموعة من الأحداث التي شهدت صِدامًا مسيحيًّا إسلاميًّا، بدأت في حلب 1850، وانتقلَت إلى القدس ونابلس في 1855، ولم تكن بعيدة عنها الحرب الأهلية في جبل لبنان التي بدأت في 1841، ولا "حادِثة دمشق" التي شهدت تنكيلًا بيهود دمشق، بتحريض من مسيحيّي المدينة والقناصل الأوروبيين وبمُشارَكة من سلطة محمد علي، والتي أظهرَت ميولًا مُعادية للسامية عند الباحِثين السوريين الذين تناولوها، إلى أن وصل هذا الاحتقان ذروته في دمشق عبر المذبحة التي طاولت المسيحيين فيها في 1860.

بطبيعة الحال، كانت أسباب الاشتِباك المسيحي-الإسلامي كثيرة، منها سياسة السَّلطنة نفسها التي لم يكن الإصلاحيّون فيها قد تمكّنوا من السلطة بعد، فضلًا عن اتّساع النفوذ الأوروبي في المنطقة، على أنّ هناك سببًا جوهريًّا لم يأخذ نصيبَه من الدراسة، وهو ملاحَظة التغيّرات التي حدثت في أفكار علماء دمشق وأحوالهم، فمن ناحيةٍ كانت مرحلة الاحتِلال المصري، ومن ثمّ تعاليم الشيخ خالد، قد ساهمتا في

ظهور ميل معادٍ للمسيحيين تَوافقَ بلا شكّ مع سياسة الدولة، ومن ناحية أخرى أظهر عدد من العلماء الكبار مَيْلَهم إلى مشاركة أوسع في تدبير شؤون المدينة والمنطقة، الأمر الذي أظهرَته تجربتهم في مجلس إدارة المدينة، وبذلك ركّز الكثير منهم على مصالِحه الشخصية، ما زاد في تدهور أوضاع العامّة من الناس. ومع إهمال هؤلاء العلماء معالجة المسألة التي خلّفها الحكم المصريّ، والمتمثّلة بضرورة البحث في عقد اجتماعي جديد يُصلح من أوضاع المسيحيين، كانت الأمور تتّجِهُ إلى العنف الأهلي، من دون أن ننسى الأثَر السلبي لدخول المنطقة في الاقتصاد الأوروبي الذي أدّى إلى أزمة اقتصادية طاولت الصناعات المحلية.

وبناءً على ذلك كلّه، كان لا بدّ مِن تحميل علماء دمشق، بوصفهم كُتلةً اجتماعية ذات نفوذ، جزءًا من المسؤولية تجاه المجزرة التي وقعَت، وهذا أمر لم يسبق لأي من الدارِسين أن أقرَّ به بوضوح، إذ تراوحَت تفسيراتُهم للمجزرة بين تحميل المسؤولية كاملة للعثمانيين، بالمُبالغة في تصوير سياسة عثمانية مُناهِضة للمسيحيين، وبين إنكار انخِراط الدمشقيين في المجزرة، وكل ذلك لم يُساعد الطابع الأكاديمي الذي اتّخذَتْه هذه الأبحاث في الصمود أمام الوقائع، أو حتى من خلال التركيز على العامل الاقتصادي كسبَب رئيس للمجزرة على حِساب بقيّة العوامل.

على العموم، أدّت مجزرة 1860 إلى ظهور اثنين مِن الأحداث الهامّة التي غيّرَت وجهَ المدينة والمنطقة، أوّلُهما قرار الحكومة إخضاع دمشق للإصلاحات التي نتجَت عن مرسومَي التنظيمات، والثاني يتمثَّل ببُروز نخبة جديدة من علماء المدينة عُرفت بـ"الإصلاحيين" بقِيادة الأمير عبد القادر الجزائري، الذي استقرّ في دمشق منذ 1855. وقد كان فؤاد باشا، وزير الخارجيّة وأحَد أقطاب السياسيين الإصلاحيين في السلطَنة، رجلَ المرحلة، إذ انتقلَ إلى المنطقة بسرعة وعملَ على تدارُك التداعيات السلبية للمجزرة، والحَدِّ من استغلال الأوروبيين الحدَث، الأمر الذي نجح فيه بمهارة، فبينما أظهرَ غايةَ الشدّةِ في التعامل مع القضية، توخّى مُراعاة البِنية الاجتماعية في دمشق، وحرِصَ على عدم التعرُّض لمكانة طبقة العلماء فيها، إذ فضّل الميل إلى إصلاح هذه الطبقة بدلًا من ذلك. على أنّ هناك دورًا هامًّا لفؤاد باشا لم يحظَ بعِناية الدارِسين، وهو مساهمته في خلق ما سمّيناه "الهوية السورية العثمانية"، إذ كان المصلحُ العثماني مدركًا خطورةَ الأفكار الانفصالية القائمة على

الهوية المحلية، القومية أو الدينية، وخطورةَ تدخُّل القناصل الأوروبيين في هذا المجال، بخاصّة في مداوَلاته الطويلة معهم في تلك الفترة، وبهذا سبقَهم بخطوة عبر تكريس تسمية "سوريا" الكيانيّة، ورِعايته العلماء الإصلاحيين في دمشق، إضافة إلى رِعايته المثقّفين اللبنانيين المسيحيين الذين صاغوا فكرة الوطن السوري ضمن الولاء العثماني، كبطرس البستاني وخليل خوري وغيرهما.

أمّا بخصوص الأمير عبد القادر الجزائري، فقد كان آخِرَ الوافِدين الجُدد الكبار إلى دمشق، من الذين أسّسوا لعائلتهم دورًا فيها، حيث حَظِيَ فورَ وصوله بأرفع مَكانة في مجتمعها، وبالتالي كان للأمير تأثير مباشِر في أكثر من مسألة؛ أشهرُها دورُه في حِماية المسيحيين إبّان مجزرة 1860، بالاشتراك مع مجموعة من علماء دمشق، وفي الأثناء نجحَ الأمير في الهيمَنة على معظم طبقة العلماء، فقد كان عبر مكانَته السياسية وقدرته المادّية راعِيًا للكثير منهم، ليتّخذ الأمر طابعًا دينيًّا عبر حلقة دروسه الدينية، وليكون بالتالي وريث مَكانة الشيخ خالد، وأشبه بالزعيم الروحي والمدني للمدينة.

وخلال ما يُقارب عقدًا من الزمن، منذُ المجزرة حتى 1871، كانت دمشق قد خضعَت للتنظيمات العثمانية، فبعد فؤاد باشا، كان محمد راشد باشا رجلَ المرحلة الجديد، وعبرَ مدة ولايته الطويلة التي استمرت نحو خمسة أعوام تابعَ سياسة فؤاد باشا، وخلالَها تطورت فكرة الهوية السورية العثمانية، خصوصًا بعد تطبيق قانون الوِلايات وإنشاء ولاية سوريا في 1865، الأمر الذي منحَ المنطقة بالعموم شكل كيان إداريّ متميّز. واكتملَ تطور الهوية السورية العثمانية عبر رعاية الوالي الإصلاحي المثقّفين اللبنانيين المسيحيين، وتشجيعِه العمَلَ الصحافي، ما ساهم في نهضة بيروت ثقافيًّا، وهو ما لم يحدث في دمشق، التي لم تَحظَ باهتمامه كما حظِيَت بيروت، الأمر الذي خلقَ أحَدَ المُناخات الأوّلية لنموّ الوطنية اللبنانية، فإلى جانب النهضة الثقافية كانت بيروت تَشهدُ نهضةً تجارية، ما جعل مجموعة من أعيانها يُطالبونَ باستقلالها عن ولاية سوريا.

وفي المقابل، ظهرَت دمشق عاجزة عن خَلْق نهضتها الثقافية الخاصة بها، ووقعَ عِبء المسؤولية الاجتماعية الثقافية بشكل كامِل على مجموعة من العلماء الإصلاحيّين الذين برَزوا في تلك الفترة، أهمُّهم المفتي محمود الحمزاوي، وعبد الرزاق البيطار، وسليم العطار... وغيرهم، على أنّ أولويّة القضايا التي كان

على هؤلاء العلماء التصدي لها كمثقّفين، كانت مُختلِفة عن تلك الخاصة بأقرانهم اللبنانيين؛ فبعد إقالة راشد باشا ووصول الجناح المُناهِض للإصلاحات إلى الحكم، بات على علماء دمشق العمَلُ على كبح تَحوُّل دمشق إلى مدينة معادية للتنظيمات، بخاصّة في فترة تَراجُع أداء ولاة سوريا، واحتِقان المشاعر الدينية على أعتاب الحرب مع روسيا، وفي المقابل تصاعُد درَجة السُّخْط الشعبي على سياسات الدولة عمومًا، وبلوغ التحدي ذروتَه مع وصول عبد الحميد الثاني إلى العرش في 1876، وتطبيقه سياسةَ الجامعة الإسلامية، التي اتَّكل فيه على مجموعة من العلماء والصوفيّين المُحافِظين المعادين للإصلاح.

وبالرغم من الاستقرار النسبيّ خلال العقود الثلاثة التي حكم فيها عبد الحميد، إلا أنّ عهدَه كان حافلًا أيضًا باضطرابات اجتماعية وسياسية لم تكن دمشق بعيدةً عنها، ولعلّ المثال الأبرز على ذلك يَكمن في فترة ولاية المُصلِح الشهير مدحت باشا، فقد أظهرت هذه الفترة القصيرة عودة دمشق لتكون مركزًا معادِيًا للإصلاحات، وبرزَت خُطورة أفكار العلماء المحافِظين. وفي ذلك المناخ، كان تيّار ديني جديد قيدَ الظهور، أَطلقَ عليه الدارسون اسم "السَّلَفية" وسمّيناه نحن "السلَفيّة الدمشقية"، وهو تيّار إصلاحي تميّز عمّا سبقَه بالعديد من الأمور، أهمّها أنّه وُلد أصيلًا، فكان حصيلة لأفكار مجموعة من العلماء المحليين وتعاليمهم، ولم يتخذ شكل الطريقة الصوفية من ناحية الزعامة أو المرجعيّة.

وفي تلخيص شديد للسلَفية الدمشقية، اعتمدَ هذا التيّارُ على إحياء مبدأ الاجتهاد في الأحكام الشرعية على حِساب الالتزام بمبدأ التقليد، عبر إحياء أفكار ابن تيمية وإعادة تفسيرها، إضافةً إلى محاولة التوفيق بينها وبين ما اعتبرَته السلَفيّةُ الدمشقيّةُ الصوفيّةَ الحقيقيّة، ساعيًا للعمل على تنقية الدين من الأفكار الرجعيّة وإثبات قدرته على مواكَبة تحدّيات العصر على المستويات كافّةً. وقد قامت السلَفية الدمشقية على أفكار ثلاثة من روّادها الأوائل ومشاريعهم هُم: طاهر الجزائري ومحمد جمال القاسمي وعبد الرزاق البيطار، وشكّلَ كلٌّ منهم نموذجًا خاصًّا للعالِم المثقف.

كان طاهر الجزائري، النموذجَ الأكثر تعقيدًا، ما جعله شديدَ التأثير في رفيقيه، ولئن كان لكلّ منهم حلقَتُه، أو صالونُه الخاص الذي كان يدعو فيه لأفكاره، كانت حلقة الجزائري بمثابة الحلقة المركزيّة، والتي انقسمَت إلى حلقتين صغرى وكبرى،

اختلفَتا باختلاف الأجيال التي تتردّد إليهما. هكذا، تمكّن الجزائري عبر حلقته من اجتِذاب عدد من المسؤولين العثمانيين في المدينة، من إداريين وضبّاط، ومن إنجازاته اجتذابُه مكتوبجي الولاية يوسف بهاء الدين بك، الذي أهملَ الدارسونَ البحث في أدواره، فعَن طريقه تمكّن الجزائري من إقناع مدحت باشا، ومن بعدِه حمدي باشا بعِدّة مشاريع إصلاحية تراوحت بين إنشاء مدارس جديدة وإنشاء أوّل مكتبة عمومية في المشرق متمثّلة بالمكتبة الظاهرية، فضلًا عن إنشاء الجمعية الخيرية، التي تولّت مسؤوليّة الإصلاح التعليمي.

لكن السلَفية الدمشقيّة لم تَظهر بشكل واضِح إلا في ثمانينيّات ذلك القرن، مستغِلّة الزخم الذي رافق ظهور أفكار الأفغاني ومحمد عبده في مصر، وعملَت بالتالي على تطوير نُسختها الخاصة التي ظهرَت نواتُها في مرحلة سابقة مع أفكار محمد الشطي ورعاية المفتي الحمزاوي وغيرهم، وبهذا، لم يتأخّر السلَفيون الدمشقيون، أو الإصلاحيون في تسمية أدقّ، بدورهم عن الاتّصال بمحمد عبده، ما أثمرَ عن علاقة فريدة بتلميذه الأقرب محمد رشيد رضا.

في هذه المرحلة، وخصوصًا بعد الاحتلال البريطاني لمصر في 1882، كان الإصلاحِيّون الدمشقيون يَشْهدون ظاهِرة جديدة، تمثّلت بالأفكار الوطنيّة، فبعدما عاصروا ظهور نَواة الوطنية اللبنانية، شَهِدوا وِلادة الوطنية المصرية، التي بدأت مع ثورة عُرابي، ووصول مجموعة من منفيّيها إلى بيروت ودمشق. وفي الأثناء، كان جيل جديد من الإصلاحيّين قد بدأ بالظهور متأثّرًا بتعاليم الروّاد الإصلاحيين، تمثّل بالشباب المتعلّم، وأبرزهم رفيق العظم ومحمد كرد علي وشكري العسلي وعبد الوهّاب الإنكليزي وعبد الرحمن الشهبندر، الذين انخرَطوا في نشاط محموم من التأليف والكتابة للصحف، فإضافةً إلى المشاركة في معركة الإصلاح الديني في مواجهة العلماء المحافِظينَ، طرحَ هؤلاء لأوّل مرة، قضايا المرأة والعَلْمانية وتخلُّف دمشق الثقافي، لكنهم قوبلوا بقَمْع نظام عبد الحميد البوليسي، وهكذا إلى أن استعادوا نشاطَهم الذي بلغ ذروته في المرحلة التي أعقبت إسقاط السلطان في 1909 وإعادة العمل بالدستور أثناء حكم الاتحاديين.

في هذه الفترة أظهر الإصلاحيون الشباب حَماسة كبيرة، فدافعوا عن مشروعيّة الحكم الجديد ووقفوا ضدّ محاولة الانقِلاب الفاشلة عليه، ووصلت حماستُهم درجةً

برزت فيها ظاهرة جديدة انعكسَت في مقالاتهم الصحافية، وهي تمجيد الضابط العسكري، الأمر الذي لم يكن تأثّرًا بالضباط الأتراك كأنور ونيازي فقط، بل بضابِط عربي أيضًا هو محمود شوكت، والراجح أنّ العلامات الأولى لهذه الظاهرة ترافقَت مع وصول الأمير عبد القادر الجزائري، الذي كان بدوره قائدًا عسكريًّا وبطلًا مكرّسًا. على أنّ حماسة الشباب وآمالَهم اصطدمت سريعًا بالواقع، إذ تكشّفت لهم نوايا الاتحاديين بالاعتماد على المركزية الشديدة، وسياسة هويّة قائمة على تَتْريك أقليّات السلطنة، ترافقَت مع مَيْل معادٍ للعرب. وبهذا، صدقت توقُّعات طاهر الجزائري الذي حذّر تلاميذه من الاتحاديين قبل أن يغادر إلى القاهرة، لكن، وبالاعتِماد على أفكار الجزائري والقاسمي التي شكّلت الأساس الفكري لوعي الشباب بالهوية العربية، بدأ هؤلاء بانتِهاج سياسة عروبية في مواجَهة الاتحاديّين، توخّت تأخير الصِّدام المُحتمَل معهم، ومن هنا بات علينا تسمية هذا الجيل بالعُروبيّين.

وتمثّلت أوّل مرحلة من سياسة العُروبة في المُناداة باللامركزيّة الإدارية، حيث يضمن العثمانيون العرب حقوقَهم الثقافية والسياسية، وكانت المطالبة بها تجري في أروِقة البرلمان، حيث برز كلٌّ من شفيق المؤيد ورشدي الشمعة من دمشق، وعبر الصحف. وفي الأثناء كان جيل أصغر من العروبيين الشباب قد ظهرَ، وأخذ يَنشط في إسطنبول، أبرزُهم محب الدين الخطيب، وكان أكثر راديكاليّة من الجيل الأسبق، إذ دشّنَ العمَل الحزبي عبر تشكيل الجمعيّات السياسية السريّة.

والحال أنّ الاتحاديين رفضوا الاستجابة لمطالب العروبيّين، وتحالَفوا مع مجموعة من العلماء والأعيان المحافِظين سعيًا لتشويه صورة العروبيين أمام الرأي العام، وفي الأثناء كانت مجموعة من الأحداث تفرض نفسها في هذا الصراع وتؤكّد مَخاوِف العروبيين من سياسة الاتحاديين، كان أوّلَها مسألة الاستعمار الصهيونيّ في فلسطين، حيث كان لشكري العسلي دور في جعل هذه المسألة على رأس الأولويّات، إضافةً إلى احتلال إيطاليا ليبيا وقَصْفِها بيروتَ، وبهذا تأزّمت العلاقة مع الاتحاديين، ما أدى إلى تنظيم العروبيين أوّلَ مؤتمر سياسي جامِع عُقد في باريس في 1913، ليكون بالتالي آخِر محاوَلة للتوصُّل إلى تفاهم مع الاتحاديين، الأمر الذي حدثَ في النهاية عبر اتّفاق مبدئيّ على التفاوُض بخصوص حقوق العرب.

لكنّ ذلك لم يمثّل نجاحًا للمؤتمر، بل شكّل واقِع الحال أوّل فشَل لسياسة العروبيين الأوائل، فعدا عن أنّه لم يكن يمثّل جزءًا واسعًا من الطَّيْف العربي، كالعراق أو مصر واليمن، فقد فشِلَ المؤتمر في طرح مسألة الاستعمار الصهيونيّ، وهيمنَ على أحداثه ما سمّيناه المُيول القُطْرية لمعظم المشاركين، والتي اعتبرناها إحدى مراحل تطور الهويّات المحلّية في المشرق. وبهذا، كان المؤتمر الحدَث الذي أعلنَ انقسام توجّهات العروبيين، والذي ظهر واضحًا في مسألتينِ، الأولى كانت الاستِجابة لمساعي الحركة الصهيونيّة بالحِوار مع العروبيين، أمّا الثانية فهي الانفتاح على الحوار مع فرنسا وبريطانيا بخصوص المسألة العربية. وقد تعزّز هذا الانقسام بعدما أظهر الاتحاديون عدم جديّتهم في تلبية المطالب العربية، ووصلَ الصّراع ذروتَه مع اندلاع الحرب العالمية الأولى، الذي ترافقَ مع الحكم الاستبدادي لجمال باشا السفّاح في سوريا، الذي استهدف العروبيين فقضى على نُخبة منهم على المَشانِق الشهيرة، وتمكّن من ضَمّ آخرين إلى صفّه وأهمّهم كرد علي.

وإلى ذلك كلّه، كانت الثورة العربية بقيادة الشريف حسين آخِرَ عوامِل الانقسام في تلك المرحلة، فمن جهةٍ تراوحَت مَواقِف تأييدها بين العروبيين على أساس التشكيك في الْتزام الشريف بالمسألة العربية على حِساب مشروعه الخاصّ، ومن جهة أخرى ظهرَت في معسكر الثورة مجموعةٌ من الخلافات تجاوزَت الطابع السياسي، لتعبّر عن أولوية الميول القُطْرية لبعض المشاركين فيها.

أخيرًا، وبعد زَوال الحكم العثماني وإقامَة أوّل حُكم عربي في دمشق، لم يكن العروبيون حينذاك على قلب واحِد، فعدا عن اختلافهم على كيفيّة التعامُل مع القوى الأوروبية، كان المُناخ السياسي مؤاتيًا لإنضاج النزْعات الوطنية المحلّية، العراقية والحِجازية والفلسطينية، وهنا نصل إلى ما نَطرحُه من أنّ الوطنية السورية، إن وُجدت، كانت أضعفَ تلك الوطنيّات نُضجًا، وهذه بالتالي ستكون مُشكِلة أساسية من مشكلات الوطنيّة السورية في المُستقبل، ومفتاحًا لفهم التاريخ السوري الحديث والمعاصِر.

مقدّمة

منذ خمسة أعوام تقريبًا، كنت أنوي التحضير لبحث صغير عن موضوع يختصّ بدمشق، فبدأت إعادة دراسة المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها الأفكار الإصلاحية لِطاهِر الجَزائري وجمال الدين القاسمي، لكنّي وجدْت نفسي أُهمل فكرة البحث الذي أريد التحضير له، رغبةً في الاستفادة من هذه الفرصة الجديدة للعودة إلى جزء من تاريخ دمشق، إذ رغبتُ بالاستغراق في الدراسة سعيًا إلى نظرة جديدة أو تأمُّل أوسع لهذه الحِقبة. وسَرعانَ ما وقعت تحت إغراء التعمّق أكثر في تاريخ هذه المدينة وأحوالِها، فانطلاقًا من الخيط الذي أمسكتُه، المتمثِّل بالعلماء الإصلاحيّين في القرن التاسع عشر، أخذت أعود إلى الوراء، إلى حِقَب أبعد، كنت أتلصّص عليها بدايةَ الأمر، إلى أن انتهى بي المطاف في رحلة طويلة، مع تاريخ دمشق وأحوال علمائها، استمرَّت نحو خمسة أعوام.

في بداية هذه الرحلة، لم أكن قد رسَوْت بعدُ على هدف محدّد منها، إذ تركت العِنان لنفسي في البحث والاطّلاع، الأمر الذي ترافقَ مع اهتمامي بالتاريخ العثماني، فبينما كنت أدرس السلاطين المؤسِّسين، كنت في الوقت نفسه أعمل على كتب بعض المؤرِّخين العرب في أواخر العصر الوسيط، المَقريزي، وابن إياس، وابن طولون وغيرهم، فكانت تمتزجُ المُتعة مع المعرفة والتعلّم. وفي مرحلة لاحقة، وجدْت أني بحاجة إلى توسيع معرفتي بالصوفيّة، فانخرطت في دراستها، مع تركيز على تاريخها في دمشق، وعلى ارتباطها الوثيق بالسَّلطنة العثمانية. وفي الأثناء، وإلى جانب دراسة الكتب التراثية، كنت أعمل على ما أنتجَه الجيل الأول من المؤرخين الروّاد بِخصوص تاريخ دمشق العثماني، أي الأعمال التي صدرَت منذ الثلث الأخير من

القرن العشرين، لأقع في إشكاليّة ذات وجهين، فمن جهة كنت أجد الإلهامَ والتحفيزَ الفكري في مسائل كان لهم السّبق في طَرحها، ومن جهة أخرى، كان الجانب النقديّ فيَّ يُجبرني على إعادة التفكير في بعض المُسلَّمات أو النتائج التي كرّسها هؤلاء المؤرخون، فما كان مني إلا أن تتبّعْت المصادر التي اعتمدوا عليها في التوصل إلى هذه النتائج، وبهذا كنت أكتشف الروايةَ الحقيقية للأحداث، والسياقَ التاريخي الذي حصلَت فيه، وهذا ما نبّهني إلى إمكانية وقوع بعض هؤلاء المؤرخين في فخّ الهوى السياسي، أو الفكري، أو حتى الهُوِيّاتي الذي ربّما سيطر على أذهانهم أثناء كتاباتهم، بوعْي منهم أو من دون وعي، الأمر الذي ينطبق على مؤرخين من أجيال لاحقة بطبيعة الحال.

وبمرور الوقت، كانت أوراق الملاحظات تكثر، وتكثر معها الأفكار المختلِفة والنتائج الأوّليّة المتعلقة بها، إذ اكتشفت أهميّةَ الرابطة الصوفية، لا على المستوى المحلّي والاجتماعي المتعلق بدمشق، بل على المستوى السياسي المختصّ بالعلاقة مع نظام الحكم في السلطنة، واكتشفت المكانة الكبيرة لعلماء دمشق باعتبارهم مثقّفي ذلك العصر بلُغة اليوم، أي المتعاطين بالشأن العامّ، وأهمية الأدوار التي أدّوها على مستويات مختلِفة، ثقافية واجتماعية وسياسية؛ وإضافة إلى ذلك، اكتشفت وجود نَقْص أو فقر في معالجة بعض المراحل أو الأحداث التاريخية، ووجوب تلافي ذلك اعتمادًا على نظرة جديدة للتاريخ بالعموم، وبعيدًا عن أي أفكار مسبَقة أو نتائج مرجوّة كان الشرط الأساس للعمل فيها أن يوضع الهوى الدمشقي جانبًا، وأن يتمّ التنازل عن الاعتداد الرومانسي بدمشق، سعيًا لتكريمها بكتابة تبحث عن رواية أكثر صحّة وموضوعيّة لتاريخها... إلى أن وُلدت نواة فكرة هذا الكتاب، وهي تَتبُّع أدوار علماء دمشق خلال العهد العثماني الطويل، وذلك على مستوَيات مختلفة، منها الديني والاجتماعي والثقافي وصولًا إلى المستوى السياسي، محاوِلًا صياغة هذه الأدوار ضمن العنوان الذي اخترتُه للكتاب وهو "سياسة علماء دمشق"، وهذا ما فرض عليّ العودة إلى البدء من جديد، لكنْ هذه المرة بدراسة ممنهجة وأكثر شموليّةً وتخصّصًا.

ولتحقيق ذلك، كان ينبغي أن ينضبط العمل بقاعدة التسلسل الزمني للمرحلة التاريخية المدروسة، أو بكلمات أخرى، أن يكون البحث في أدوار العلماء ضمن

السياق التاريخي الذي ظهرت فيه هذه الأدوار، وهذا ما سيساعد على فهم أعمق لطبيعة هذه الأدوار وأسبابِها ونتائجها، وعلى الوصول إلى مستوًى معقول من الرواية التاريخية التي تفسّر هذه الأدوار، وبهذا ستظهر الأفكار التي يسعى هذا العمل إلى طرحها ومحاولة تفسيرها، بدايةً من كَوْن العلماء في العهد العثماني هُم طبقة المثقّفينَ المشتغِلين بالشأن العامّ، ومرورًا بمواضيع أخرى، كطبيعة العلاقة بين العلماء ونظام الحكم، أو دور مدينة دمشق التي يمثّلونها وتأثيرهم فيها، وصولًا إلى مراحل تَشكُّل الأفكار الإصلاحية عند هؤلاء العلماء، ومن ثمّ تأثيرهم في تطوّر الهوية المحلية، وما تلاه من ولادة العروبة.

في الأثناء، سيجد القارئ، في بعض مراحل الكتاب، سردًا أوسع للسياق التاريخي على حساب دور العلماء، والعكس أحيانًا، وهو أمر كان لا بدّ منه للوصول إلى نتيجة أفضل في محاولة تفسير المواضيع المطروحة.

بقيَ أن أعرّف، بشكل مختصَر، بفصول الكتاب وتقسيماته:

يبدأ **الفصل الأول** بشرح عام لحالة علماء دمشق والمؤسَّسة الدينية فيها إبّان الفتح العثماني، وتوسّعتُ قليلًا في هذا القسم باستعراض بعض الطرق الصوفية الرئيسة في دمشق، وهو استعراض كان لا بدّ منه نظرًا لدور الصوفية الحيوي على مستويات عدّة، سياسية واجتماعية وثقافية، وبهذا يكون الفصل الأول بمَثابة مدخل إلى مباحث الكتاب.

تناول **الفصل الثاني** من الكتاب بالدراسة اثنين من أهمّ علماء دمشق من أواسط القرن السابع عشر، على رغم أن المرحلة الزمنية المدروسة في الكتاب تبدأ من الفتح العثماني لدمشق، وهما مراد البخاري وعبد الغني النابلسي، اللذين يشكلان في رأينا نقطة البداية الفعلية، وذلك لاعتبارات عديدة، منها التأثير المَديد الذي مارسَته الطرُق الصوفية التي انتمَيا إليها، وعائلتاهما، وتلاميذهما، فضلًا عن دورهما المِحوري.

أما **الفصل الثالث**، فيبحث عبر ثلاثة محاور في نظرية نسمّيها العُروبة المبكِّرة عند علماء دمشق، والتي ظهرت عبر أعمال المؤرِّخ السوري عبد الكريم رافق، وصار لها مؤيّدون من الباحِثين الغربيّين أيضًا، واعتمد البحث فيها على مسألة "شرعية الحكم" العثماني وموقف العلماء منه، انطلاقًا ممّا خلصَ إليه رافق في نظريته.

ويستعرض **الفصل الرابع** أدوار العلماء في المرحلة السياسية التي بدأت مِن حكم آل العظم حتى نهاية الاحتلال المصري، ونتعقّب خلال هذه المرحلة مدى انخراط علماء دمشق في الأمور السياسية، وتطوُّر الانتماءين المحلي المتعلق بمدينتهم والعربي، آخذين بعين الاعتبار ظهور المسألة الشرقية وتأثيرها في دمشق.

وفي **الفصل الخامس** نستعرض أهمّ أحداث مركزية ثلاثة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، بدءًا من تداعِيات وصول الشيخ خالد النقشبندي إلى دمشق، مرورًا بمجزرة 1860 ضدّ المسيحيّين، وصولًا إلى استقرار الأمير عبد القادر الجزائري فيها.

يكمل **الفصل السادس** سياق الأحداث التي عاشها علماء دمشق خلال العصر الذهبيّ للتنظيمات العثمانية وما رافق ذلك من تطوّر للهوية المحلية.

أما **الفصل السابع**، فيبحث المرحلة التي شهدت ولادة المدرسة الإصلاحية السلَفية في دمشق، وظهور التيّار المناهِض لها.

الفصل الثامن يناقش تداعيات سياسة الجامعة الإسلامية للسلطان عبد الحميد.

وأخيرًا، يستعرض **الفصل التاسع** فترة نشاط تلاميذ العلماء الإصلاحيّين الدمشقيّين وسياسة العروبة، لينتهي السياق التاريخي للفترة المدروسة عند اندلاع الحرب العالمية الأولى، واستعراض مصائر العلماء الإصلاحيين وتلاميذهم العروبيّين.

ح. ق.
نيس/ فرنسا
24 شباط/ فبراير 2023

الفصل الأول

شام شريف

منذ بدايات العهد العثماني، شكّلَ علماء دمشق فئة اجتماعية مُتمايِزة ضمن مجتمع المدينة[1]، تمتعت بِقدْر من النفوذ والاستقلال النسبي، أقلّه في ما يختصّ بتسيير أمورها[2]. على أن تمايُزهم الاجتماعي هذا بالإضافة إلى نفوذهم، كانا يتحدّدان تبعًا للآلية التي ضبطت عمل هؤلاء العلماء، أي المؤسّسات التي انتظموا فيها، والتي يعود الفضل في تنظيمها وتطويرها إلى العثمانيين[3].

وبدا أنّ التغييرات التي أحدثَها العثمانيون في تلك الفترة كانت أشبه بصدمة أصابَت علماء دمشق، كاعتماد المذهب الحنَفيّ مذهبًا رسميًّا للدولة[4]، وتعيين

(1) Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918: A Social and Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p. 83.

(2) أحمد بن محمد بن عمر الأنصاري بن الحمصي، **حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران**، تحقيق عبد العزيز فياض حرفوش (بيروت: دار النفائس، 2000)، ص 250، 255. يشير ابن الحمصي، الذي عاصر نهاية السلطَنة المملوكية وبداية الحكم العثماني، إلى أكثر من مناسبة تحدّى فيها قاضي القضاة شهاب الدين بن الفرفور نائب القلعة في دمشق، عندما تعدّى الأخير على سلطات القاضي.

(3) في هذا السياق يقول ستيف تماري إنّ ما ربحته إسطنبول بتحوّلها إلى مركز العالم الإسلامي كان خسارة لدمشق، لكن بالرغم من ذلك لم يهمل العثمانيون دمشق ولم يتجاهلوا مخاوف علمائها، إذ انخرطوا في عملية تنشيط واسعة في ما يتعلق بالحياة المؤسساتية الدينية. يُنظر:

Steve Tamari, "Ottoman Madrasas: The Multiple Lives of Educational Institutions in Eighteenth-Century Syria," *Journal of Early Modern History*, vol. 5, no. 2 (2001), p. 116.

(4) أبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي، **عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام: ومعه ذيلان، الأول: المفتون من سنة 922 إلى سنة 1305هـ الثاني: المفتون من سنة 1305 إلى سنة 1399هـ**، تحقيق محمد مطيع الحافظ ورياض عبد الحميد مراد، ط 2 (دمشق: دار ابن كثير، 1988)، ص 2.

علماء روم[5] في مناصب دينية على مستوى المدينة، إضافةً إلى بعض القوانين العثمانية التي اعتُمدت ولم تَلقَ قبولًا من العلماء والعامّة، كقانون "اليَسَق العثماني" الذي سمّاه ابن إياس "يَسَق الكُفر"[6]. إلّا أنّ هذه التغييرات كان لها أوجه إيجابيّة من ناحية أخرى، إذ باتَ للإفتاء مؤسّستُه الخاصة ممثَّلة بمنصِب المفتي الحنَفيّ، المرتبط إداريًّا بشيخ الإسلام، أي مفتي الدولة في إسطنبول، ومن ثَمّ بات لكل مذهب من المذاهب الثلاثة الباقية مفتٍ يعيَّن طبقًا لقواعد وشروط، ما عدا اهتمام العثمانيين بترميم المدارس وبنائها. على أنّ الأهمّ ربّما، هو أنّ العلماء في السلطنة العثمانية باتوا جزءًا من الجهاز الإداري للدولة.

وفي التعامل مع هذه التغيّرات، وجد علماء دمشق أنفسَهم أمام تحدّيَين: الأول هو اندماجُهم ضمن النظام الجديد، أما الثاني فهو تهيئة مدينتهم لِتقبَل هذا النظام. والحال أنّهم لم يتأخروا في مواجهة هذين التحدّيَين، فكان من دلالات اندماجِهم إقبالُ البعض منهم على التحوّل إلى المذهب الحنَفيّ[7]، الأمر الذي عزّز من فُرَصهم في الحصول على المناصب، وبهذا، بات التوجه إلى إسطنبول وإقامة شبكة من العلاقات فيها من الأمور الحيَويّة، إضافة إلى أنّ بعضهم اختار أن يكمل تحصيله العلمي فيها، منتسبًا إلى نظامها التعليمي الخاص[8]، الذي فرضَتْه الدولة على

(5) استخدام "الروم" في هذه الفترة كان إشارة إلى العثمانيين الأتراك.

(6) نوع من الضريبة المفروضة على عقود الزواج، وقد اعترض عليها علماء دمشق معتبرين أنها خروج عن الشريعة. يُنظر: شمس الدين محمد بن علي بن طولون، **مفاكهة الخلان في حوادث الزمان**، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 41؛ نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 3، ص 63؛ أبو البركات محمد بن أحمد بن إياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفى (القاهرة: [د. ن.]، 1975)؛ ج 1، القسم الخامس، ص 417-427.

وقد أفرد خالد زيادة فصلًا كاملًا حول الموضوع، في: خالد زيادة، **الكاتب والسلطان، من الفقيه إلى المثقف** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2013)، ص 25-58.

(7) على عكس الاعتقاد السائد، فإن ظاهرة تغيير مجموعات من العلماء مذاهبَهم والانتقال إلى مذهب معيّن نتيجة حدَث سياسي ما، لم تكن ظاهرة عثمانية، وكمثالٍ يخبرنا ابن إياس عن تحوُّل "جماعة كثيرة" من العلماء الشافعية إلى المذهب الحنفي في أواسط القرن الرابع عشر نتيجة تعصّب الأتابِكيّ القوي يلبغا العمري للمذهب الحنفي، وذلك في زمن السلطان الملك الأشرف زين الدين. يُنظر: ابن إياس، ج 1، القسم الثاني، ص 52.

(8) للاطلاع على نظام التعليم العثماني، يُنظر: =

المدارس بِهدَف تخريج العلماء وتهيئتهم لتسلُّم المناصب المختلفة[9]. وبمرور الوقت استعاد الدمشقيون منصبَي المفتي الحنَفيّ ونقيب الأشراف، وكذلك لم يتأخّر اعتراف الحُكّام الجدُد بجدارتهم وأهمّيتهم[10]، وبالتالي، نجح علماء دمشق بتثبيت أنفسهم في السلطنة الجديدة، وصار لهم وجود ملحوظ في عاصمتها، سواء عبر شبكة العلاقات والنفوذ، أو عبر المناصب العلمية التي تسلّموها هناك، وهذا ما أوصلَهم، في مناسبات غير نادرة إلى قصر السلطان، الذي تمتّعوا بدعمه وحمايته[11].

وبذلك، يمكن القول إنّ عمليّة "عَثمَنة" علماء دمشق، كانت تسير قدمًا، إلّا أنّ المسار الذي سارت فيه هذه العملية، وهو مسار طويل، قد شهد منعطَفات مختلفة ساهمَت في تسليط الضوء على مساهمات علماء دمشق، وعلى أثر تلك المساهمات في مدينتهم ودولتهم في الوقت نفسه، وهذا ما ستعرّف إليه في الصفحات اللاحقة.

لكن الصورة عن دمشق وعلمائها لا تكتمل من دون الحديث عن التصوُّف والمُتصوّفين، وهذا موضوع أهملَه المؤرّخون السوريون الروّاد، كليلى الصباغ وعبد الكريم رافق، عند تأريخهم الفترةَ العثمانية في سوريا، على رغم أهميّته[12].

Necati Ozturk, "Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference : to the Qadi-Zade Movement," Ph. D. Dissertation, University of Edinburgh, June 1981, pp. 64-67.

وتعود أولى محاولات العثمانيين لتنظيم المؤسسة العلمية إلى القرن 12، تحديدًا في عام 1330. كما يذكر الكاتب في ص 54.

(9) للاطلاع على التكوين المعرفي لعلماء دمشق. يُنظر: مهند مبيضين، **أهل القلم، ودورهم في الحياة الثقافية في مدينة دمشق خلال الفترة (1121-1172هـ/ 1708-1758م)**، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2017)، ص 273-280.

(10) Abdul-Karim Rafeq, "Relations between the Syrian 'ULAMĀ' and the Ottoman State in the Eighteenth Century," *Oriente Moderno* (Nuova serie), anno 18 (79), no. 1: *The Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (1999), p. 67.

(11) لعل الإشارة الأولى إلى ذلك تكمن في سيرة قاضي القضاة ولي الدين بن الفرفور، الذي كان من بين اثنين من العلماء الذين استمروا في مناصبهم بعد زوال الحكم المملوكي، وكان ممّن ساهموا في تدعيم الحكم الجديد عبر قربه من السلطان سليم، الذي اصطحبه عند فتحه جزيرة رودوس. يُنظر: ابن الحمصي، ص 561. وكان الفرفور هو من نافَسَ حاكم دمشق جان بردي الغزالي على النفوذ في المدينة. يُنظر: عبد الكريم رافق، **بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابارت (1516-1798)**، ط 2 منقحة ومزيدة (دمشق: [المؤلف]، 1968)، ص 116.

(12) إضافة إلى كتب رافق المعتمدة في هذا الكتاب. يُنظر: ليلى الصباغ، **المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني** (دمشق: وزارة الثقافة، 1973). وفي نموذج الصباغ يظهر بوضوح الهوى القومي العربي والميل المناهض للعثمانية.

وإضافةً إلى عالَم الاشتغال بعلوم الدين وتدبيره في دمشق وتفوّق علمائها في ميادين الفقه والحديث وغيرهما، اشتُهرت المدينة بعالَم موازٍ ومُكمّل هو العالم الروحانيّ، أو عالم الصوفيّة، وبكونها أحد مراكز التصوّف في العالم الإسلامي، وبغِناها بعدد كبير من مقامات الأولياء المُنتمين إلى عصور وحقب مختلفة، من الأنبياء والصحابة وصولًا إلى مشاهير الصوفيّة.

وفي وقت كانت الصوفية تشهد ما يمكن اعتبارُه مرحلةً جديدة من الازدهار والانتشار في دمشق بدأت منذ الفتح العثماني، وتلاقي تشجيع السلاطين والطبقة الحاكمة ودعمهما، بدا أنّ طريقة انتشار الصوفية كانت تعتمد على أساليب الطرُق الصوفية المبتكَرة في كسب مريدين جُدد، الذين لم يقتصر استقطابهم بوتيرة عالية على العامة والطبقة الشعبية فحسب، بل على الطبقة المثقّفة أيضًا، من علماء وأدباء، لم تتأخر في مواكَبة هذا التغيير الذي بات واضحًا في أواسط القرن الثامن عشر، وهذا ما لاحظَه مهنّد مبيضين في دراسته عن الطبقة المثقفة في دمشق في تلك المرحلة[13]، وعليه ازداد عدد علماء دمشق بمتصوّفة ينتمون إلى العائلات الدينية الكبيرة وحائزين مناصب عالية، وهو ما تمكن ملاحظته من طريقة تسمية العلماء الذين أرّخوا لتلك الفترة أنفسهم، وهي الفترة بين القرنَين السادس عشر والثامن عشر، ففي المقارنة بين أسماء العلماء الذين ترجمَ لهم نجم الدين الغَزّي في القرن السادس عشر وأولئك الذين ترجم لهم محمد خليل المرادي في القرن الثامن عشر، نلاحظ ازديادًا واضحًا في عدد الأسماء التي أضيف إليها اسم الطريقة التي ينتمي إليها المترجَم له. وبالرغم ممّا قد يقال عن شكلية الأمر، فهو بالغ الأهمية في اعتقادي، فقرن الطريقة بالتسمية والنسبة إلى الأسرة ومكان المولد أو الإقامة، أو حتى إلى الحيّ، يُدخلها في الأمور مدعاة الفخر بالنسبة إلى العلماء[14].

وهكذا، يتبدّى لنا أنّ العلماء أظهروا اهتمامًا بطرُق الصوفية وانخرطوا فيها بالعموم، بيد أنّ ذلك لم يعنِ أنّ مَن انتمى منهم إلى الطرق قد ترك تخصُّصه في علوم

(13) مهند مبيضين، **فكرة التاريخ عند العرب في العصر العثماني: محمد خليل المرادي والكتابة التاريخية**، التاريخ والمؤرخون العرب 1 (عمّان: دار ورد للنشر والتوزيع، 2007)، ص 164.

(14) كمثال على أهمية التسمية، يُنظر ما كتبه المُحبّي عن خلاف بين اثنين من علماء دمشق بهذا الخصوص، في: محمد الأمين بن فضل الله المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** (القاهرة: [د. ن.]، 1869)، ج 4، ص 170.

الدين الأخرى، إذ تابع العلماء اهتمامهم بالعلوم الدينية مع سعيهم نحو التفوُّق فيها، كما واصلوا سعيهم نحو الوظائف المختلفة التي ازدادت مع ازدهار الصوفية. وفي هذا الإطار يجوز القول إن دخول العلماء في الطرق الصوفية قد شكّل إضافة جديدة إلى الروابط المختلفة التي كانت تجمع العلماء وتفرقهم.

وبعيدًا من الطرق الصوفية الكبرى التي كانت نشِطة في دمشق في بداية العهد العثماني، وأهمّها الخَلْوَتية، لا بدّ من استعراض سريع لأهم الطرق المحلية في المدينة، باعتبارها جزءًا من المجتمع، ومن الفاعلين الأساسيين في ترسيم علاقة دمشق بالحكم الجديد.

الطريقة الجَباويّة

يمكن تصنيف هذه الطريقة ضمن الطرق المحليّة والعائلية التي ظهرَت في دمشق وبقيت محدودة الانتشار خارجها، وقد نشأت على يد مؤسّسها الشيخ سعد الدين في نهايات القرن الخامس عشر في قرية جَبا مِن نواحي حوران. وفي مرحلة لاحقة، انتقلَ حسن، ابن سعد الدين وخليفته، بعائلته وطريقته إلى دمشق، وأقام في حي القبيبات، وبنى لنفسه زاويةً هناك، وبعد وفاته "جلس على سَجّادته"، أي خلَفَه، ابنه حسين (ت 1519)، وكان حسين هذا من بين الوجهاء الدمشقيين الذين قرروا تسليم دمشق للسلطان سليم الأول في 1516. يُخبِرنا البخيت بأنّ السلطان زار حسينًا في زاويته بالقبيبات[15]، الأمر الذي يدلّ على المكانة التي كان قد وصل إليها حسين الجَباوي، إذ بدا أنّ عائلته قد احتلّت موقعًا بين العائلات الدينية الكبرى في المدينة.

الطريقة الصُّمادية

نحن هنا أمام نموذج آخر من الصوفية المحليّة يختلف عن الجَباويّة على الرغم من التشابه بين الطريقتين - العائلتين في بعض الظروف، فكما جاءت الجَباويّة إلى دمشق من حوران، كذلك جاءت الصُّمادية من هناك، وهذا الاسم هو نسبة إلى قرية صُماد في حوران، وقد مثّلت هذه العائلة الفرع الثاني من الطريقة القادِرية في دمشق

(15) Muhammad Adnan Bakhit, "The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century," Ph. D. Dissertation, University of London, School of Oriental and African Studies, 1972, pp. 208-209.

إلى جانب الفرع الذي تزعَّمه آل الكيلاني الوافدون من حماة[16]، وتميزت طريقتهم بما أضافوه إلى السَّماع من "دَقّ الطبول عند هيَمان الذاكِرينَ واشتداد الذِّكْر". ويضيف الغزّي في وصف مجالسهم أنها "مَهيبة، عليها الوقار والأنس، تخشع القلوب لسماع طبولهم وإنشادهم، لأنهم خالون من التصنّع". والأرجح أنّ تأسيس الصُّمادية في دمشق كان على يد محمد بن خليل الصُّمادي (ت 1541)[17]، الذي بنى زاوية لهم في حيّ الشاغور، وكان يُعَدّ "من أولياء الله" في نظر العامة والخاصة في دمشق، الأمر الذي أكسبه نفوذًا ومكانة في المدينة وخارجها، ذلك أنّه كان مقدَّسًا حتى عند "أعيان الروم" أي العثمانيّين، بحسب الغزّي، وقد منحه السلطان قريتينِ أوقِفتا لزاويته وعائلته[18].

وما قيل في الوالد يُقال في ابنه وخليفته محمد، أبي مسلّم (ت 1587)، الذي كان نسخة متطوِّرة عن صورة الوليّ التي مثّلها والده، فحافظ على نفوذ العائلة في دمشق وصلاتها بالعاصمة، ويبدو أنّه بادر إلى نشر الطريقة خارج دمشق، في القدس تحديدًا.

وبهذا، يمكن القول إن آل الصُّمادي قد تأسسوا في دمشق باعتبارهم من فئة "الصوفيين الأولياء"، تمامًا كما في حالة الجَباويّة، وبالتالي اندمج الصُّمادية في المدينة ونجحت عملية "الدَّمْشَقة" إن صحّ التعبير. لكن المرحلة التي تلت الدمشقة كانت مختلفة أيضًا عن الجَباويّة، فعلى مستوى "عَثمنة" الصُّمادية والعلاقة مع العثمانيين، بدا أنّ آل الجَباويّ قد نالوا الاعتراف بهم على الفور، بينما تأخّر الأمر قليلًا بالنسبة إلى الصُّمادية إلى أن سافر محمد وابنه أبو مسلّم إلى العاصمة وقابَلا السلطان سليمًا ونالا اعترافه بهم. ويفسّر جوناثان آلن هذه الرحلة إلى إسطنبول على أنها إشارة إلى

---

(16) مبيضين، **أهل القلم**، ص 170.

(17) بالرغم من أنّ الغزّي قد ذكر في ترجمته لمحمد بن خليل، أنّ علاقته بالعائلة تعود إلى والده وجدّه، وبالتالي إلى والد محمد بن خليل وجدّه، لكن بالمقارنة مع النعيمي يمكن ترجيح أنّ محمد بن مسلّم هو الذي أسس لوجود العائلة في دمشق على أقل تقدير. يُنظر: أبو المفاخر عبد القادر بن محمد النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**، عني بنشره وتحقيقه جعفر الحسني، ج 2 (دمشق: المجمع العلمي العربي، 1951)، ص 219.

(18) الغزي، ج 2، ص 30-31، ج 3، ص 15-19. المعلومات مأخوذة من ترجمته لمحمد بن خليل، وابنه محمد، أبي مسلم.

تلك "العثمنة"[19]، أو الاندماج في المحيط العثماني الأوسع، ثقافيًّا وسياسيًّا، وفي هذا الإطار ربما، تمكن ملاحظة تحول بعض الصُّمادية من المذهب الشافعي إلى الحنفي، الأمر الذي بدأ مع محمد، أبي مسلّم.

أخيرًا، لا يكتمل الحديث عن الصوفية من دون التطرُّق إلى أحد أبرز نماذجها، المختلِف والمستقِلّ عن نموذج الطرق وهيكليّتها، والمتمثِّل بنموذج القِدّيس أو الوليّ. والحقيقة أن تعريف الوليّ أمر شائك ويحتمل الجدل، ونستعين هنا بما اعتمدَه آلن في تعريف القداسة أو "الولاية" في محاوَلة تعريف الوليّ، فالقداسة هي ملَكات "تشمل العديد من الأفكار المرتبطة بالعلاقة الخاصة مع الله، والقيام بممارَسات وطقوس، والقدرة على تجسيد وتحقيق القدرة الإلهية بعِدّة طرق"[20]. وبذلك يكون الولي، ذلك الشخص الذي اتّفق أو ثبت امتلاكُه القداسةَ، ولا تتحقّق ولاية الوليّ إلا بإظهاره المقدرة غير البشَريّة التي تثبت علاقته الاستثنائية بالله، أي تلك الأمور المتعلقة بالأساطير والخوارق والمُعجِزات، والوليّ، من وجهة نظَر صوفية، هو فوقَ الانتماءات الدنيويّة، أي لا يُشترَط فيه الانتماء إلى فئة أو طبقة وما إلى ذلك.

على أنّ هذا لا ينفي أنّ للأولياء درجات تحدِّد قيمةَ الولي وتصنِّفه، فهناك الأولياء المحلّيون، والأرجح أنّ جميع الأولياء يَظهرونَ بدايةً كأولياء محليّين، ويرتبط هؤلاء بالذاكرة الجماعية لمكان معين، وهُم بدورهم متفاوِتو الأهمّية، فمِنهم مَن يطويهم النسيان بمرور الوقت، ومِنهم مَن يستمرّ ذِكره عبر الأجيال إلى درجة قد ترتبط بذاكرة المكان وثقافته الشعبية، كما في حالة الشيخ أرسلان الجعبري الدمشقي (ت 1152)[21]، ومِنهم مَن يتخطّى حدود المكان وينال شهرةً على مستوى الإقليم الجغرافي، وربّما على مستوى العالم الإسلامي، والأمثلة هنا كثيرة، كعبد القادر الجيلاني (ت 1165) وجلال الدين الرومِيّ (ت 1273) وغيرهما. إلى ذلك، تتحدَّد

(19) Jonathan Parkes Allen, "Self, Space, Society, and Saint in the Well-Protected Domains: A History of Ottoman Saints and Sainthood, 1500-1780," Ph. D. Dissertation, University of Maryland, 2019, p. 231.

(20) Ibid., p. 13.

(21) **تاريخ الشام في مطلع العهد العثماني 926-951هـ/ 1520-1544م**، دراسة وتحقيق أحمد إيبش (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2010)، ص 223؛ محمد عز الدين عربي كاتبي، **الروضة البهية في فضائل دمشق المحمية** (دمشق: مطبعة المقتبس، 1922)، ص 86.

أهمّية الوليّ تبعًا لتُراثه الشخصي أو مساهماته في المجتمع أو على مستوى الحياة الدينية، فهناك فارق بين الدراويش "المجاذيب" المحلّيين الذين اتُّفق على كراماتهم وهم في الغالب حالات فردية ضمن المجتمع، وبين الأولياء "العارِفين بالله"، وهم في غالبيتهم من علماء الصوفية، كما في حالة مصطفى البكري الخَلْوَتي وغيره، لكن هذا لا يعني بأيّ حالٍ انتقاصًا من قداسة نموذج الآخر، فقد تواجد المجاذيب المحليّون في مجالس العلماء، وسعى الحكام للحصول على رضاهم وبركاتهم، ولم يكن نادرًا خروج علماء دمشق ووجهائها في جِنازات لمجاذيب محلّيين، وقد ذكرَهم المؤرخون الدمشقيون أيضًا في تواريخهم[22]. هكذا، كان لسلطة الأولياء الروحية "تأثير تجاوز العامة ليصل إلى الحُكّام، ومن وجهة نظر صوفية، يكتسب الحكام القوة فقط عبر برَكة القدّيسين، الذين بإمكانهم ربّما أن يكونوا فاعِلين في صناعة الملوك وزوالهم"[23].

إلا أنّ حضور الأولياء أصبح فاعلًا وعاديًّا أكثر ممّا سبَق في القرن السادس عشر، وأحد الأسباب الرئيسة في ذلك يعود إلى حضور العثمانيّين الرسميّين "أربابِ الدولة"، القادِمينَ من مراكز الأراضي الروميّة، فهؤلاء الرسميون قد رَعَوا الأولياءَ المحليين بدورهم، وآمنوا بهؤلاء الذين يُشبهون الرجال الصالِحين في الحِقبة المتأخِّرة من القرون الوُسطى في الأناضول[24]، ولَطالما ارتبطت مراحل من سيرة الدولة العثمانية، من حروب وغزَوات وفتوحات، بأساطير عن برَكة الأولياء الصوفيّين الذين باركوا أجداد العثمانيّين منذ القرن الثالث عشر كـ"مُحاربين في سبيل الإسلام"[25].

هكذا، وعلى مستوى دمشق، وبزخم مِن حُكّامها الجدُد ومركزيّة الأولياء في وعيهم العام، كانت المدينة تشهد طورًا جديدًا من العلاقة مع الأولياء، ولقد شهدْنا

(22) ميبضين، **فكرة التاريخ**، ص 153، 158. يلاحظ ميبضين هنا أن المرادي قد أدخل المجاذيب ضمن فئة الأعيان، لكن بالمقارنة نجد أن كلًّا من الغزّي والمُحبّي، وحتى ابن طولون، قد ذكروا المجاذيب أيضًا، بمعنى أن لا أسبقية للمرادي في هذا الخصوص.

(23) Nehemia Levtzion, "The Dynamics of Sufi Brotherhoods," in: Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt & Nehemia Levtzion (eds.), *The Public Sphere in Muslim Societies* (Albany: State University of New York Press, 2002), p. 111.

(24) Allen, p. 148.

(25) Levtzion, p. 116.

جزءًا من ذلك التغيُّر في مرحلة "عَثمَنة" الطرُق الصوفية المحليّة، الجَباويّة والصُّمادية، وهي طرق يغلب عليها الطابع الروحي المُرتبط بزعمائها من الأولياء المحليين، أكثر من الطابع العقيديّ والفلسفي لغيرها من الطرق. وإن كان صحيحًا أنّ "عثمنة" هذه الطرق كانت متّفقة مع ميول العثمانيين الصوفية، فهي قبل ذلك كله كانت جزءًا من عملية تثبيت شرعية الحكم الجديد، إذ بدا أنّ العثمانيين قد سعَوْا عبر التقرُّب من الصوفيين لنيل القبول بحكمهم، وبالتالي ضمان استقرار المجتمع وطاعة الناس، وهذا ما سعى آلن لإثباته عبر دراسة علاقة العثمانيين بالصوفية والأولياء، ومنها الطريقة العُلْوانية في سوريا.

الطريقة العُلْوانية

لقد كانت العُلْوانية من الطرق الفرعية الصغيرة التي ظهرت في حماة، وأنشأها الشيخ علي بن عُلْوان (ت 1530) في الفترة بين أواخر القرن الخامس عشر وبدايات السادس عشر، عندما تحوَّل من واعِظ إلى شيخ صوفي بتأثير من معلِّمه الشيخ الصوفي المغربي علي بن ميمون (ت 1511)[26]. وهناك اختلاف بخصوص موقف الشيخ عُلْوان من الفتح العثماني ومن ثمّ علاقته بالعثمانيين بالعموم، فبالرغم من أنه كتب رسالة إلى السلطان سليم عنوانها **نصيحة الشيخ عُلْوان إلى سليم ابن عثمان**، التي فُسّرت كدليل على موقف سلبيّ من العثمانيين، يشير آلن إلى أن تحوّلًا حدث في موقفه[27]. بيد أنّ الواضح في نموذج الشيخ عُلْوان، هو نجاحُه في تجاوز نطاقه المحلي وحصولُه على دعم العثمانيين[28]، وتكريسه وليًّا عثمانيًّا في النهاية، فقد أورد الغَزّي في ترجَمته له بالإضافة إلى العديد من الخَوارِق التي تشهد على قداسته، حادثةً رواها محمد، ابن الشيخ عُلْوان، عن حُلم "يَقظة" شوهد فيه والده يشارك في فتح

(26) يُنظر ترجمة كل منهما، في: الغزي، ج 1، ص 272-278، ج 2، ص 204-211.

(27) أشار عبد الكريم رافق إلى هذه الرسالة كدليل على وجود ميل مبكر لمعارضة العلماء للعثمانيين، والأرجح أنه اقتطع المعلومة من سياقها رغبة منه في تدعيم موضوع نقاشه. بدوره توسّع جوناثان آلن في شرح العُلْوانية والمراحل التي مرت بها في العلاقة مع العثمانيين. يُنظر:
Rafeq, p. 88; Allen, pp. 90-148.

(28) كدليل على دعم العثمانيين للعُلْوانية، قام مراد الثالث (ت 1595) بتعيين الأمير حسن المعروف بابن الأعوج، حاكمًا في حماة. يُنظر: المحبي، ج 2، ص 45.

جزيرة رودوس، وفي هذه الرواية دلالات مختلفة، أولها اندماج الشيخ عُلْوان في "سيرة الانتصارات العسكرية العثمانية"[29]، لكنْ على مستوًى آخر، قد تشير إلى رغبة ذاتية أو أهلية بالاندماج في الثقافة العثمانية الأوسع، وهذا ما نجده في حالة اثنين من الأولياء المحليين ذكرَهما النابلسي، فقد روى أهل حمص أنّ الشيخ جمال الدين قد شارك أيضًا في فتح جزيرة رودوس من دون أن يغادر المدينة، أما أهل قرية يبرود القريبة من دمشق، فيقولون إنّ الشيخ خليل الرفاعي المدفون في قريتهم قد شوهد مع السلطان مراد في فتح بغداد[30].

وهكذا، كانت مسائل عدة مرتبطة بالحياة الدينية والاجتماعية منذ وصول العثمانيين، تشهد تغيّرًا ملحوظًا للتأقلم والاندماج مع الحكم الجديد كما رأينا، وكان للتدخل المباشر من العثمانيين دور في إحداث هذا التغيير، ولعلّ ما قاموا به من إعادة الاعتبار إلى الصوفي الشهير محيي الدين بن عربي، يمثّل ذروة هذا التدخّل أو أحد أشكاله.

ابن عربي

وصل ابن عربي (ت 1240) إلى المشرق ضمن مجموعات العلماء الصوفيين القادمين من المغرب والأندلس في أواخر القرن الثاني عشر، واستقرّ به المُقام في دمشق عام 1221 بعدما تنقّل بين مصر وإقليم الشام والحجاز والأناضول. وباستبعاد المصادر التي دافعت عنه، يتبدّى أنّه قد حظي باستقبال جيّد في دمشق، وبتقدير قسم كبير من علمائها، حتى أنّه درس على يد أحدهم علمَ الحديث، لكنّ إنجازه الأهمّ على المستوى الاجتماعي تمثّل في العلاقة التي جمعته ببني زكي، إحدى العائلات الدينية النافذة في تلك الفترة، الذين قدّموا له الحماية والرعاية. أما على مستوى أفكاره، وبالرغم من الريبة الضمنيّة تجاهه مِن بعض العلماء، تمكّنَ مِن نشر أفكاره بين عدد قليل كان منهم راعيه القاضي محيي الدين بن زكي[31].

---

(29) Allen, pp. 127-128.

(30) عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، **الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز**، تحقيق رياض عبد الحميد مراد (دمشق: دار المعرفة، 1989)، ص 100، 135.

(31) Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2000), pp. 248, 250, 256-257.

لكن ما لم يواجِهه ابن عربي في حياته، واجهَته أفكارُه بعد موته، إذ تعرضت لنقد شديد وصلَ حَدّ التكفير، وعلى الأثر تراجَعت سُمعته[32]، ولعلّ السبب الرئيس في ذلك يعود إلى ظهور الآباء المؤسسين للتيّار الإحيائي في الإسلام بدمشق، بدايةً من أبي شامة المقدسي (ت 1267)[33] وموقفه النقدي من فَساد المؤسسة الدينية، وصولًا إلى تقي الدين أحمد بن تيمية (ت 1328) الذي هاجم الصوفية بشراسة، وامتدّ تأثيره عبر تلاميذه بعد وفاته، ومنهم العالِم والمؤرخ الدمشقي ابن كَثير، الذي كتب عند التأريخ لوفاة ابن عربي: "طاف البلاد وأقام بمكّة مدّة، وصنّف فيها كتابه المُسمّى "الفتوحات المكيّة" في نحو عشرين مجلّدًا، فيها ما يُعقل وما لا يُعقل، وما يُنكر وما لا يُنكر، وما يُعرف وما لا يُعرف، وله كتابُه المُسمّى "فُصوص الحِكَم" فيه أشياء كثيرة ظاهرُها كفرٌ صريح"[34].

وفي هذا الإطار، تمكن ملاحظة تطوُّر موقف علماء دمشق من ابن عربي من خلال كتابات مؤرِّخيها في الفترة الممتدة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، بدايةً من ابن طولون وابن الحمصي، اللذين كانا شاهِدين على المراحل الأولى للفتح العثماني لدمشق، فلئن كانا قد امتنَعا عن مهاجمة ابن عربي صراحةً ومباشَرة فذلك لا ينفي وضوح موقفهما السلبي تجاهه، سواء عبر رواية أحداث توحي بأنّ الإيمان بعقيدة ابن عربي كان بمثابة تُهمة، أو من خلال انتقاصهما من احترام الرجل كعالِم دين، إذ امتنَعا حتى عن تلقيبه بـ "الشيخ"، بالرغم من أن ابن طولون نفسه كان صوفيًّا، ولم يتردَّد في إظهار تقديسه لبعض الأولياء[35]. أما نجم الدين الغزّي، والذي كان صوفيًّا أيضًا وتَحفِل كتاباته بمآثر الصوفيين وخوارِقهم وتعكس إيمانه بها، فلم يُظهر أيّ ودّ تجاه ابن عربي، مكتفيًا بوصفه بـ "الشيخ"، وهذا ما فعله الحسن

(32) Masters, p. 114.

(33) Konrad Hirschler, "Pre-Eighteenth-Century Traditions of Revivalism: Damascus in the Thirteenth Century," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 68, no. 2 (2005), pp. 195-214.

(34) إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ط 2 (دمشق: دار ابن كثير، 2010)، ج 15، ص 231.

(35) أشار ابن طولون إلى أن "غالِب الأعاجم والأروام" يقدّسون ابن عربي، بينما يكَفّره "غالب فقَهاء أبناء العرب". يُنظر: شمس الدين محمد بن علي بن طولون، **القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية**، تحقيق محمد أحمد دهمان، مكتب الدراسات الإسلامية في دمشق 2 (دمشق: مكتب الدراسات الإسلامية، 1949)، ص 397-402، وأيضًا: شمس الدين محمد بن علي بن طولون، **مفاكهة الخلان في حوادث الزمان**، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 213، 265-266، 373؛ ابن الحمصي، ص 122، 161، 185.

البوريني أيضًا[36]. لكن الموقف سيتغير مع الجيلَين اللاحقَين من المؤرخين، بدايةً من المُحبّي وابن كنّان وصولًا إلى المُرادي، وجميعهم من أعيان الطرق الصوفية الجديدة، الخَلْوَتية والنقشبندية، ويحرص ثلاثتهم في تواريخهم على تقديس ابن عربي والعناية بذِكر المؤمنين بعقيدته، والدارسين لكتبه.

كان العثمانيون، بدورهم، يقدّرون ابن عربي، وهناك من يَعتبره الوليّ الحارس للسلالة العثمانية، استنادًا لكتابه **الشجرة النعمانية في الدولة العثمانية**، الذي تنبّأ فيه بحكم العثمانيين الأراضي العربية[37]، وتعود شهرة ابن عربي بين العثمانيين إلى القرن الرابع عشر أو ربّما أبعد، ويذكر نيكاتي أوزتورك (Necati Ozturk) أن المعلم داود من قيصرية (ت 1351) كان أوّل مدرّس عثماني يعود إليه الفضل في نشر أفكار ابن عربي في الأناضول، وقد اعتُبرت المدارس والمؤسسات التعليمية العثمانية مراكزَ عمِلَ فيها العلماء الرسميّون على نشر أفكار "المعلم الأكبر" ونظريّاته، وبهذا احتلت هذه الأفكار والنظريات المشهد الثقافي العثماني وانتشرت فيه[38].

هكذا، لم يكن مفاجئًا أن يبادِر السلطان سليم وحاشيته عند فتح دمشق إلى زيارة قبر ابن عربي، كما لم يكن عديمَ الدلالة أن يأمر السلطان بعد عودته من فتح مصر وتأمينها إلى دمشق ببناء تكيّة عُرفت باسمه "السليميّة" أمام القبر[39]، فترميم السلطان الضريح وتعمير تكيّة بجواره ارتبطا بأسطورة، كحال كثير من إنجازات السلاطين، ربطَت بين السلطان والشيخ الأكبر، ولها أكثر من رواية، تقول إحداها إن السلطان رأى في منامه مجموعة من الأولياء العرَب عارضوه في فتح بلادهم، لكنّ ابن عربي الذي كان بينهم خالفَهم وقال: نعطيها له، ولمّا روى السلطان منامه لمعلمه حليم شلبي نصحه بتعمير قبر الشيخ الأكبر عندما يفتح بلاد العرب[40]، فيما تقول رواية أخرى إنّ

---

(36) يُنظر: الغزي، ج 1، ص 89، 117، 153، ج 2، ص 27، 48؛ الحسن بن محمد البوريني، **تراجم الأعيان من أبناء الزمان**، تحقيق صلاح الدين المنجد (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1959)، ج 1، ص 79، 249، 264، 280، ج 2، ص 201.

(37) Dina Le Gall, "Forgotten Naqshbandīs and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhoods," *Studia Islamica*, no. 97 (2003), p. 103.

(38) Ozturk, pp. 124, 413.

(39) ابن طولون، **مفاكهة الخلان**، ص 347، 370؛ الغزي، ج 1، ص 89.

(40) Allen, p. 220.

السلطان كان متردّدًا في التوجه بجيشه من دمشق إلى مصر لملاحقة المماليك[41]، لكنه رأى ابن عربي في منامه ووعده بالحصول على القاهرة بشرط أن يعمّر قبره[42]، وهناك رواية ثالثة تتحدث عن رؤية سليم لابن عربي في منامه بعد ضمّه دمشق، وتزعمُ هذه الرواية إرشاد ابن عربي للسلطان إلى مكان دفنه[43]، والأرجح أنها من صناعة الكتّاب العثمانيين، إذ كان قبر ابن عربي معروفًا في دمشق.

لقد احتاج الشيخ الأكبر إلى تدخّل العثمانيين كي تعود ذكراه وأفكاره إلى الحياة في المدينة التي أحبَّها دونًا عن المدن الأخرى التي مرّ بها، المدينة التي تشبه مسقِط رأسه إشبيلية[44]، لكن دمشق بدورها ستنافس سلاطين إسطنبول على ابن عربي في ما بعد، وستتمكّن من تكريسه وليَّها الحارس، وفي مرحلة لاحقة سيكون هذا الوليّ جسرًا تعبر من خلاله المدينة إلى عالمها الخاص. وهذا ما سنكتشفه في الصفحات التالية.

(41) رافق، ص 103.

(42) Masters, p. 116.

(43) Alan Mikhail, *God's Shadow: The Ottoman Sultan Who Shaped the Modern World* ([s. l.]: Faber & Faber, 2020), p. 295.

(44) Addas, pp. 238, 245.

الفصل الثاني

إشراقات شُموس الدّين[1]

1 - مراد البخاري[2]

من بين علماء دمشق الذين ظهروا في أواسط القرن السابع عشر برزَ اثنان: مراد البخاري وعبد الغني النابلسي، وكان لهما دور مؤثّر وطويل الأمد محليًّا في دمشق، وعلى مستوى السلطنة عمومًا.

في 1670 وصل إلى دمشق قادِمًا من مصر شيخٌ مُقعد في الثلاثين من عمره اسمه مراد بن علي البخاري، ولم يكن مفاجِئًا أن يختار الاستقرار فيها، فقد كان من المألوف أن يرغب كثير من العلماء المارّين بدمشق في طريقهم إلى الحج، أو حتى من قاصديها على وجه التحديد، أن يختاروا الاستقرار فيها لبعض الوقت أو بشكل نهائي، لأسباب علميّة في الغالب، لكنّ مراد البخاري كان لديه سبب آخر، أو

---

(1) العنوان مستوحى من ملاحظة ابن جبير بخصوص ألقاب علماء دمشق: "فتسمع ما شئتَ من صَدر الدين أو شمسه أو بَدره أو نجمه أو زينه أو بهائه أو جماله أو مجده أو فخره أو شرَفه أو معينه أو مُحييه أو زكيّه أو نجيبه". يُنظر: أبي الحسن محمد بن أحمد بن جبير، **رحلة ابن جبير** (بيروت: دار ومكتبة الهلال، [د. ت.])، ص 241. وللمزيد يُنظر شرح صلاح الدين الموصلي لطريقة ابن طولون في التعريف بالكُنى والألقاب، في: شمس الدين محمد بن علي بن طولون ويوسف بن حسن بن عبد الهادي الجمال بن مبرد الحنبلي، **متعة الأذهان من التمتع بالإقران بين تراجم الشيوخ والأقران**، انتقاء أحمد بن محمد بن الملا الحصكفي الحلبي الشافعي، أبحاث ودراسات حققها صلاح الدين خليل الشيباني الموصلي، ج 1 (بيروت: دار صادر، 1999)، ص 17-20.

(2) بخصوص مراد البخاري، اعتمدتُ بشكل رئيس على دراسة المؤرخ العثماني بطرس أبو منّة عنه، والتي قد تكون الأفضل في هذا الموضوع. يُنظر:

Butrus Abu-Manneh, "Sheikh Murad al-Bukhari and the Expansion of the Naqshbandi-Mujaddidi Order in Istanbul," *Die Welt des Islams*, vol. 53, no. 1 (2013), pp. 1-25.

بالأحرى مهمّة محدّدة، وهي نشر الطريقة الجديدة المُتفرّعة عن النقشبندية، والتي عُرفت بالنقشبندية المُجدِّدِيّة.

كانت النقشبندية المُجدِّدِيّة ظهرت على يد العالِم الهندي أحمد سرهندي (ت 1624) في ردّ فعل على الميول التوفيقية التي اعتمدها السلطان جلال الدين أكبر (ت 1605) تجاه الهندوسيّة[3]، وبذلك كانت دعوة سرهندي تقوم على فكرة العودة إلى الشريعة والالتزام بها، وتحقيق وحدة المجتمع، وقد تجاوز اهتمام طريقته النواحيَ الروحيّة ليركّز على حياة المؤمن والمجتمع، ما جعله يعمل على إصلاح الصوفية بجَعْلها مرتبطة أكثر بالتعاليم الصارمة للإسلام السنّي، ولتحقيق ذلك عمل على استبعاد أفكار ابن عربي المتعلّقة بوحدة الوجود، والتركيز، في المقابل، على أفكار الغزالي التي ربطت الزهد الصوفي بالالتزام بالقانون الإسلامي؛ واقتداءً بالغزالي اعتبر سرهندي أن الشريعة هي الطريق الحقيقي نحو الله. ويبدو أن أفكار سرهندي نجحت بالانتشار، وبفضل حركة التجارة عبر المحيط الهندي وصلَت إلى الأراضي العربية، وهكذا كان العلماء والتجار من الحجّاج القادِمين من أماكن مختلِفة يناقشون في مدارس مكّة والمدينة فكرة توافُق الصوفية مع الشريعة، فالحجّ كان أحد المحطات الأساسية في نشر تلك الأفكار وتهيئة العلماء لاستقبالها، وقد كان محمد معصوم، ابن سرهندي وخليفته، قد سافر إلى الحج في 1656 وأقام هناك مدة عامين[4].

أما مراد البخاري، فينتمي إلى واحدة من عائلات الأعيان الدينيين في مدينة سمرقَنْد، وكان والده نقيبَ الأشراف فيها، وبهذا كان مراد قد تلقّى تعليمًا دينيًّا رفيع المستوى، وأتقن العربية والفارسية والتركية، وفي حوالى العشرين من عمره توجَّه إلى الهند وقصد الخانقاه المُجدِّدِيّة في سرهند، وتمكَّن من لقاء الشيخ محمد معصوم قبل فترة قصيرة من وفاته، فأخذ عنه الطريقة المُجدِّدِيّة وأصبح أحد خلفائه، ومن ثمّ

(3) لنبذة عن جلال الدين أكبر، يُنظر: وسام سعادة، "جلال الدين أكبر وتوحيد الأديان وانقسام الهند"، **القدس العربي**، 29/ 12/ 2020.

(4) Jane Hathaway & Karl K. Barbir, *The Arab Lands under Ottoman Rule: 1516-1800* (London/ New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2008), pp. 214-215; Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918: A Social and Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), pp. 124-125.

أمره شيخه بنشر الطريقة. لكنه لم يباشر بذلك على الفور، وفي غياب تفسير مناسب لذلك يمكن القول إنّه ربما احتاج إلى فترة زمنية يتهيّأ فيها لهذه المهمة، وهذا ما قد يفسّر تنقّله بين مكّة التي أقام فيها ثلاثة أعوام وبغداد وبخارى وبلاد العجم، قبل أن يستقرّ به المَطاف في دمشق بعد المرور بالقاهرة[5].

في كلّ حال، يُخبرنا مؤرخ التاريخ العثماني بطرس أبو منّة (Butrus Abu-Manneh) الذي درس حياة البخاري، بأنّ المرحلة الأولى التي قضاها في دمشق، ومدّتُها عشرة أعوام، لا يُعرف عنها الكثير، وهذا ما نَلحَظه في ترجمة المرادي له، وهو ابن حفيده[6]، الذي يكتفي بالقول إنّ جدّه الأكبر "أقبلَت الناسُ عليه بدمشق بالتعظيم والاعتقاد والمحبة لِما جُبل عليه من الزهد والإيثار والعبادة والتحقيق في العلوم"، وأشار ابن كَنّان، من جهته، إلى اشتراك البخاري مع علماء المدينة في التصدي للوالي، كما عدّه من "أكابر دمشق"[7]. وبالعودة إلى كلّ من المحبّي والمرادي، يمكن الاعتقادُ بأنّه إن كان قد حدث بالفعل ترويجٌ لاسم مُراد البخاري في دمشق قبل وصوله إليها، فربما يعود ذلك إلى العالِم عبد الرحيم الكابلي، الذي صحبَ البخاري خلال إقامته في دمشق، وقد سبق للكابلي أن تنقّل بين البلاد وزار سمَرقَنْد وحجّ إلى مكّة وربّما التقى البخاري في إحدى محطات رحلته، ومن ثمّ وصل إلى دمشق في الفترة نفسها تقريبًا التي وصل فيها البخاري واختار الاستقرار فيها، ولعلّه سعى إلى تضخيم حدث وصول البخاري إلى دمشق، وذلك عبر ربطه بأسطورة أو كَرامة تجمع بين البخاري وأحد أولياء دمشق البارِزين، وهو محمد ابن عبد الهادي العمري، الذي توُفّيَ يومَ وصول البخاري[8].

ويفسر أبو منّة سبَب اختيار مراد البخاري دمشقَ للاستقرار فيها، باعتبارها المكان الأنسب لمهمّته الصوفية، لكونها بوّابةً للعاصمة إسطنبول ومكانَ تجمّع الحجّاج،

---

(5) Abu-Manneh, "Sheikh Murad al-Bukhari," p. 8.

(6) أبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، ج 4، ص 129-131.

(7) محمد بن عيسى بن محمد الصالحي بن كنان، **الحوادث اليومية من تاريخ أحد عشر وألف ومية**، تحقيق أكرم العلبي (دمشق: دار الطباع، 1994)، ص 8، 12.

(8) محمد الأمين بن فضل الله المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** (القاهرة: [د. ن.]، 1869)، ج 4، ص 394؛ المرادي، ج 3، ص 9-10.

بمن فيهم العلماءُ والموظفون العثمانيون الرسميون، الأمر الذي يتيح للبخاري فرصة لقائهم[9].

بمرور عشرة أعوام، قرّر مراد البخاري التوجُّه إلى إسطنبول عامَ 1681، ولا تفيد المصادر في تحديد السبب في قراره هذا، الذي يبدو أنه كان منطقيًّا وغير مفاجئ، فالأرجح أن اختيارَه دمشقَ لتكون قاعدة انطلاقه في نشر طريقته الصوفية لم يكن خيارًا سهلًا كما كان يأمل، فقد كانت المدينة وقتَها تشهد ازدهارًا لطرُق صوفية تكرّست عبر الوقت ولعلَّها لم تُبقِ مجالًا لغيرها، لكن الأهمّ من ذلك يَكمن في أنّ طريقته لم تكن قد حظيَت بعدُ بغِطاء عثماني يشرّعها، بخاصّة لأنها طريقة فرعية لطريقة لم تكن قد تجذّرت بعد في دمشق[10]، وهنا يبرز عامل آخر لعلّه يفسر صعوبة مهمّة البخاري، وهو أن النقشبندية المُجدِّدِيّة كانت تعتمدُ أفكارَ سرهندي، التي من بينها معارضتُه بعضَ أفكار ابن عربي، وفي هذا مسّ بأحد المقدَّسات الصوفية بالعموم والعثمانية على وجه خاصّ. ويشير أبو منّة في هذا الخصوص إلى أنّ علماء دمشق لم يرحّبوا بالطريقة المُجدِّدِيّة بالرغم من تقديرهم تخصّص البخاري في علم الحديث[11]. إذًا، كان لا بدّ من التوجُّه إلى إسطنبول والبحث فيها عن الدعم والرعاية.

غير أنّ اختيار البخاري التوقيت لم يكن مصادَفةً في أغلب الظن، ففي تلك الفترة كانت العاصمة تشهد نهاية المرحلة الثالثة والأخيرة من نشاط "حركة قاضي زاده" (Qazizade hareketi)، التي عُرفت بعدائها الشديد للصوفيين وعقائدهم منذ أن ظهرَت على يد محمد قاضي زادة (ت 1635) في المرحلة الأولى في بدايات القرن السابع عشر، وكان زعيمها في مرحلتها الثالثة الواعظ الشهير محمد واني أفندي (ت 1685)، الذي حظي بدعم الصدر الأعظم فضل أحمد باشا كُبرلي (Fazıl Ahmed Paşa Köprülü)[12] منذ وصوله في 1663 إلى إسطنبول، وبالتالي

---

(9) Abu-Manneh, "Sheikh Murad al-Bukhari," pp. 8-9.

(10) يقول ابن كَنّان عن النقشبنديّين: "لهم آداب لا يعقلها أهل هذه البلاد"، وذلك بعد إشارته لبعض طقوسهم. يُنظر: ابن كنان، ص 311.

(11) Abu-Manneh, "Sheikh Murad al-Bukhari," p. 9.

(12) استخدمت تعريب الاسم الذي استخدمه عبد الكريم رافق. يُنظر مثلًا: عبد الكريم رافق، **بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابارت (1516-1798)**، ط 2 منقحة ومزيدة (دمشق: [المؤلف]، 1968)، ص 192.

تمكن واني أفندي، مدفوعًا بدعم الصدر الأعظم، من كَسْب ثقة السلطان والتقرب منه، وأصبح يُلقّب بشيخ السلطان، ومن ثم أخذ يحرّضه ضدّ الصوفية، ونجح مثلًا في إقناعه بإصدار مرسوم يمنع فيه "السَّماع" و"الدَّوَران" في 1666، وتلك كانت المرة الأولى التي يُمنع فيها نشاط صوفي بأمر رسمي من السلطان نفسه، وبعد عشرة أعوام على ذلك بدأ واني أفندي يفقد نفوذه وشعبيته، وذلك بعد وفاة راعيه الرئيس الصدر الأعظم في 1676[13]، وبناءً عليه ليس من الصعب الاعتقاد بأنّ مراد البخاري كان يراقب تطور الأحداث في إسطنبول بعناية، ولعلّ هذا ما أثّر في اختياره توقيت التوجّه إليها.

في كلّ حال، وعلى العكس ممّا جرى في دمشق، كان مراد البخاري قد استُقبل بحفاوة في إسطنبول، ونال اعترافَ العلماء وتقديرهم فيها، ويبدو أنه بدأ بِكسب أتباع جدد لطريقته التي يعود الفضل إليه في وصولها إلى العاصمة، لكن وبالرغم من الانتشار الملحوظ للطريقة، يبدو أنّها لم تتمكّن من التوسُّع الكافي في تلك المرحلة، كما يخبرنا أبو منّة، الذي يضع ذلك في سياق التطوّرات السياسية التي كانت تمرّ بها السلطنة، إذ كان السلطان في تلك المرحلة في حرب مع الإمبراطوريّة الهابسبورغية، ويبدو أن خسارة السلطنة[14] تلك الحرب قد أتت في مصلحة مراد البخاري وإنْ على المدى البعيد، فمن جهة أظهر الجيش امتعاضه من واني أفندي الذي كان يرافقه في تلك الحرب كواعِظ للجيش، الأمر الذي أدى إلى نفيه في 1683 إلى قريته قرب بورصة، حيث مات هناك بعد عامين من ذلك، ويشير أبو منّة إلى أن امتعاض الجيش من واني كان دلالة على موقف قويّ ضدّ رجال الدين[15]، وبذلك أزيحت إحدى العقبات أمام بروز مراد البخاري.

من جهة أخرى، وبالرغم من وجود بعض المؤرخين الأتراك الذين اعتبروا واني أفندي شخصية هامّة بين الوطنيين، نظرَ إليه كثيرون على أنّه كان شيخًا متعصّبًا، وأحدَ

---

(13) Necati Ozturk, "Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-Zade Movement," Ph. D. Dissertation, University of Edinburgh, June 1981, pp. 285-286.

(14) بالأحرى هي سلسلة من الهزائم استمرّت حتى 1718 خسرت فيها السلطنة هنغاريا ومناطق من النمسا. يُنظر: رافق، ص 183-184.

(15) Abu-Manneh, "Sheikh Murad al-Bukhari," p. 10.

العلماء الباحثين عن النفوذ لاستغلاله في تحقيق مصالحهم المادية[16]، ومن هنا يمكن القول، نظريًّا على الأقل، إنّ واني أفندي كان يعرّض انسجامَ المجتمع الإسلامي العثماني واندماجَه للخطر، بخاصّة إذا ما وضعنا في اعتبارنا ما كان يضمّنه في كتاباته مِن مشاعر إثنية تركية، وهذا في عمومه صبّ لاحقًا في مصلحة مراد البخاري، الذي وإنْ غادر إسطنبول وعادَ إلى دمشق في 1686 من دون أن يترك فيها خليفة له، إلا أنه كان قد أسس موطئ قدم لطريقته بعد أن خلّف من بين أصدقائه الذين وضعهم على طريقته رجالًا ارتقوا على المدى القريب واحتلّوا مناصب هامة في الدولة[17].

وفيما لا تشير المصادر إلى سبب عودة مراد إلى دمشق، فإنها لم تُسعف الباحثين كثيرًا أيضًا بخصوص حياته ونشاطه في الأعوام العشرة التي تلت تلك العودة، ما عدا سفَره إلى الحج وإقامته عامًا هناك برِفقة ابن مُعلّمه محمد معصوم. على أنّ النقلة المفاجِئة والجذرية في حياة البخاري حدثَت مع وصول السلطان مصطفى الثاني (1664-1703) إلى العرش في 1695، فقد قام السلطان باستدعاء مربّيه ومُرشِده الشيخ فيض الله أفندي (1638-1703) من منفاه في أرضروم وعيّنه شيخَ الإسلام، وخلال عامٍ من ذلك، كان مراد قد عاد ثانيةً إلى إسطنبول، والتقى هناك بفيض الله أفندي، ولعلّه التقى بالسلطان الجديد أيضًا، الذي بدوره أقطعه عددًا من القرى في دمشق مِلكيّات له ولعائلته، وبالتالي تحسّنت أوضاع مراد المادية وصارت له مَكانةٌ وثروة، وأصبح يتمتّع بدعم من العاصمة، الأمر الذي استثمرَه في تكريس وجوده في دمشق والدعوة إلى طريقته، ففي حوالى عام 1697 قام ببناء مدرستين له[18]، الأولى في المدينة الداخلية في حي باب البريد وسُمّيت بـ"المرادية الجوانيّة"، بينما كانت الثانية في حي سوق ساروجة عند منزله وسُمّيت بـ"المرادية الصغرى" أو "النقشبندية البرانيّة"، وأضاف إليها مسجدًا[19].

واعتبارًا من تلك المرحلة التي وضع فيها مراد البخاري حجر الأساس لعائلته في دمشق، بات من الواجب الإشارة إليه وإلى سُلالته باسم عائلتهم الجديد: المرادي،

(16) Ozturk, p. 276.

(17) Abu-Manneh, "Sheikh Murad al-Bukhari," p. 11.

(18) فضّلت الاعتماد على المرادي الذي يقول إنها "مدارس"، بينما يقول أبو منّة إنهما "زوايا". يُنظر: المرادي، ج 4، ص 130.

(19) Abu-Manneh, "Sheikh Murad al-Bukhari," pp. 11-12.

الذي احتاج البخاري لبنائه في دمشق إلى خمسة وعشرين عامًا من العمل. أما على مستوى طريقته، فيقول أبو منّة إنّه بعد 25 عامًا من وصوله إلى دمشق، تمكن المرادي من إنشاء حضور ملموس للنقشبندية المُجدِّدِيّة في المدينة.

لكنْ، ما الذي جعل شيخ الإسلام فيض الله أفندي يدعم المرادي ويعمل على تقوية مكانته؟

يحاول أبو منّة الإجابة عن السؤال وتفسير الأمر، "فقد ادّعى بعض المؤرّخين المعاصِرين أن فيض الله دخل في المُجدِّدِيّة على يد المرادي خلال رحلته الثانية إلى إسطنبول، لكنْ لم يُشِر إلى ذلك أيّ من مصادر القرن الثامن عشر، بما فيها **سلك الدرر** للمرادي. وعلى العكس، انتمى فيض الله إلى الطريقة الخَلْوَتية، فما تفسير دعمه للمرادي إذًا؟ يبدو أن سعي فيض الله أفندي إلى تأسيس موقع المرادي في دمشق كان جزءًا من هدَفه لتعزيز وجود عائلة دينية مرتبطة بالقصر في مدينة مقدسة كدمشق، فمن خلال ضمانه تأييد دعم السلطان مِثْلَ هذه العائلات كان يأمل في تحسين شرعية السلالة العثمانية أو تقويتها كحامية للدين، ودعم مكانة السلطان مصطفى الثاني الذي كان فيض الله يتطلّع إلى أن يكون "مُجدّد" الدين والدولة، وهذا ما يفسر بدوره موقف السلطان تجاه المرادي"[20]. وإلى جانب هذا التفسير من أبو منّة، يمكن القول إنّ الدعم الذي حظي به المرادي من فيض الله أفندي، يتوافق مع سياسة هذا الأخير في تعيين المعارف والأتباع ومحاولته السيطرة على المؤسسة العلمية والطبقة الحاكمة في السلطنة[21]، وبهذا يمكن شيخ الإسلام الاعتماد على المرادي وطريقته الصوفية في سعيه للانقلاب على هيمنة المسؤولين العثمانيين الإداريين على السلطنة، وكان هذا أحد أهداف مصطفى الثاني أيضًا[22].

وبالرغم من ذلك كلّه، لم تكن دمشق، في ما يبدو، في كامل انفتاحها على المرادي، إذ يشير أبو منّة إلى أن المرادي ورغم تمتُّعه بالدعم والنفوذ، لم يكن

(20) Ibid., pp. 12, 16.

(21) من اللافت عدم ورود أخبار بخصوص تعرّض المرادي لمضايقات من محمد واني أفندي، زعيم تيار القاضي زاده وشيخ السلطان، ولعلّ ذلك يعود إلى فيض الله أفندي بحكم كونه زوج ابنته.

(22) Michael Nizri, "The Memoirs of Şeyhülislam Feyzullah Efendi (1638-1703): Self, Family and Household," pp. 1-22, at: Academia.edu; Rifa'at Ali Abou-El-Haj, "The Narcissism of Mustafa II (1695-1703): A Psychohistorical Study," *Studia Islamica*, no. 40 (1974), pp. 115-131.

قادرًا على تأسيس وجود قوي لطريقته في دمشق في تلك الأثناء، وواجهَ في مرحلة ما ضغوطًا في المدينة لم تُفِدِ المصادرُ في التعرّف إلى طبيعتها[23]، خصوصًا بعد مقتل داعِمه الرئيس فيض الله أفندي وإزاحة السلطان عن العرش، إذ كادت سياستُهما تتسبَّب بحرب أهلية عارمة وتهدّد بقاء السلطنة[24]. وفي هذه الظروف اتّخذ المرادي قراره بالرحيل والاستقرار بشكل نهائي في إسطنبول في 1708، ولم يعد بعد ذلك إلى دمشق. إلا أنه في رحلته الثالثة إلى إسطنبول، والتي امتدَّت نحو 12 عامًا، حتى حين وفاته، واجه مصاعب وعراقيل غير متوقّعة. صحيح أنه تمتع خلال العام الأوّل بترحيبٍ من العلماء ووجهاء المدينة فاق ذاك الذي حصل له في رحلته الأولى، إلا أنّ ازدياد شعبيّته قد أثار استياء الصدر الأعظم شورولو علي باشا، الذي قرر إبعاد المرادي عن إسطنبول فأرسلَه في رحلة بحرية بذريعة القيام بالحجّ، وذلك في 1709، ولم يجرؤ أيّ من أصدقاء المرادي أو أتباعه على التدخل في مسألة الإبعاد هذه[25].

في المقابل، كان الحظُّ قد تدخّلَ لمصلحة المرادي، وإنْ ليس بالشكل الأمثل، ففي إحدى محطات رحلته البحرية توقّف المركب الذي يحمله في أحد الموانئ جنوب الأناضول، وهناك نزل المرادي وعزم على زيارة قُونية وكوتاهية وغيرهما من المدن، ولا يوضح أبو منّة ما إن كان المرادي قد امتنع عن إكمال الرحلة البحرية في هذه المرحلة أم أنّ مدة التوقف كانت طويلة نوعًا ما، إذ يكمل سرد الأحداث من عام 1710، عندما أُقيل الصدر الأعظم، الأمر الذي شجّع المرادي على مراسلة الباب العالي وطلب السماح له بالإقامة في بورصة، وقد تمّ له ذلك واستقرّ هناك، وبعد وقت قصير انضمَّ إليه ابنه مصطفى قادمًا من دمشق ليبقى معه[26].

---

(23) ينقل أبو منّة عن محمد خليل المرادي في كتابه **مطمح الواجد في معرفة الوالد الماجد**، أن مغادرة جده الأكبر إلى إسطنبول كانت نتيجة للظلم والطغيان اللذين كانت تشهدهما المدينة. يُنظر:

Abu-Manneh, "Sheikh Murad al-Bukhari," p. 13.

وللاطلاع على الظروف السياسية في دمشق في تلك الفترة، يُنظر: رافق، ص 219-221.

(24) للاطلاع على ملخص للأحداث في عهد مصطفى الثاني وممارسات فيض الله أفندي، يُنظر:

Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. 1: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1976), pp. 223-228.

(25) Abu-Manneh, "Sheikh Murad al-Bukhari," pp. 13-14.

(26) Ibid., p. 14.

على العموم، حظي المرادي باستقبال جيّد من أعيان المدينة في بورصة، كما دخل العديد منهم في طريقته، ويبدو أنّ اختياره بورصة لم يكن صُدفة، ففي رسالته إلى الشيخ محمد زبير، حفيد معلّمه محمد معصوم، في دلهي فسّر له سبب اختياره هذه المدينة بكونها قريبة من "دار الخلافة"، وبذلك يكون قادرًا على نقل "كلمة الحَقّ". وبالرغم من ذلك، يبدو أنّ المرادي لم يكن مرتاحًا للغاية في إقامته هناك، إذ تشير إحدى رسائله إلى تحذيرٍ تلقّاه من اثنين من الدراويش بوجوب أخذ الحذَر ومغادرة المدينة وعدم العودة حتى إلى دمشق لأن وُلاة الأمر عازمون على مضايقته، إلا أنه بقي في بورصة مدة سبعة أعوام. وفي 1717 بدا كأنه شعرَ بأن الأجواء في إسطنبول أصبحت ملائمة وأفضل من السابق، فلم يتأخّر في العودة إليها للاستقرار فيها من جديد[27].

وفي هذه الظروف، يبدأ المرادي بحصد ما بدأ بزرْعه قبلَ أكثر من 35 عامًا، فبعد وصوله إلى العاصمة بِعّدة أشهر، بدأ بعض أتباعه تسلُّم الوظائف العليا في الدولة، كأيوب إسحق إسماعيل، الذي آل إليه منصِب شيخ الإسلام، ونوشهرلي إبراهيم باشا الذي وصل إلى الصَّدارة العُظمى، وهذا ما جعل المرادي يشعر بالأمان، وبالتالي يواصل عمله رغم تقدمه في السن، إذ كان في الـ 77 من عمره آنذاك، وهكذا، بدأ مجلسه يستقطب الناس. بيد أن القدَر لم يمهل المرادي للاستمتاع بنتيجة عمله الذي استمرّ أكثر من نصف قرن، إذ أصابه مرضٌ في معدته وتُوفّي في شباط/ فبراير 1720 في منزل طبيب كان ابنه أحدَ أتباعه، وحضر جِنازته جمعٌ غفير، ومن ثمّ دُفن في إحدى مدارس العاصمة، التي قام ابن مؤسسها، شيخ الإسلام أبو الخير أحمد أفندي في ثلاثينيّات القرن الثامن عشر، بتحويلها إلى زاوية، وهي أولى زوايا النقشبندية المُجدِّدِيّة في العاصمة، وحملت اسم المرادي[28].

وبعد موت المرادي، كبرت مكانته وعمّ تأثيره، فتَكيّة المُجدِّدِيّة التي سُمّيت باسمه باتت مَزارًا لكبار الشخصيات والسلاطين، الذين وإن اعتادوا زيارة تَكايا العلماء إلا أنهم لم يسبق أن فعلوا ذلك بعد وفاة أحدهم. أما طريقته، فأخذَت تنتشر

---

(27) Ibid., p. 15.

(28) Ibid., p. 15.

طيلة القرن الثامن عشر، واستقطبَت النخبة الحاكمة من رجال الدولة، وفي هذا السياق، يربط أبو منّة انتشار النقشبندية المُجدِّدِيّة بتنامي الميل إلى التقوى والاهتمام الديني في القرن الثامن عشر من جهة، ومن جهة أخرى بالظروف السياسية للسلطنة في تلك الفترة، فالتحدّيات التي كان يواجهها المجتمع الإسلامي بالعموم من قوًى غير إسلامية، وضعف تواجُد الدولة في الأطراف، كانت عوامل تلتقي مع الحاجة للعودة إلى الدين، وهذا ما كانت المُجدِّدِيّة تطرحه في تعاليمها الأساسية المرتكِزة على التقيّد بالشريعة ونبْذ البِدَع، وأنَّ تحقيق النصر لا يكون إلا بذلك، وبهذا قدّمت للمسلم المؤمن الثّقة في صِحّة مُعتقَده وقِيَمه، والدافع للقتال في سبيل تفوّق هذه المعتقدات والقيَم ضمن الدولة[29].

بكلمات أخرى، يمكن القول إنّ الطريقة الصوفية التي أدخلها شيخ من دمشق نجحَت، بشكل أو آخر، في تخفيف الانقسام الشديد الذي كانت "حركة قاضي زاده" قد أحدثَتْه على مستوى الدولة والمجتمع عبر ثلاثة أجيال. وفي هذا المجال لا بدّ من الإشارة إلى ملاحظة أوزتورك أنّ "حركة قاضي زاده" قد اتّخذَت في بدايتها شكل دعوة إصلاحية استندَت إلى أفكار ابن تيمية بشكل رئيس، لكنها لم تتمَكّن من طرح برنامج منظّم وراديكالي بخصوص الإصلاح[30]، بل استنفدت طاقتها في مجادَلات تُصرّ على العودة إلى الشريعة، وذلك عبر تركيز عَدائها على الصوفية، ثمّ في مرحلة لاحقة فقدت هذا الحسّ الإصلاحي وتحوَّلت إلى تيار يسعى للنفوذ فقط، وربما يكون هذا ما جعل مِن مهمة تحجيم هذا التيار أولويّةً عاجلة عند تسلّم محمد كُبرلي (ت 1661) الصدارة العظمى[31]، وفي هذا السياق تمكن النظرة إلى النقشبندية المُجدِّدِيّة بوصفها بديلًا فِكريًّا من تلك الحركة، فإلى جانب تركيزها على أفكار الالتزام بالشريعة والتقيّد بتعاليم الإسلام السنّي المُتشدِّد، لم تسعَ إلى مواجهة فريق محدد، وبالتالي تجنّبت استفزاز المجتمع بشكل عام.

---

(29) Butrus Abu-Manneh, "Transformations of the Naqshbandiyya, 17th-20th Century: Introduction," *Die Welt des Islams* (New Series), vol. 43, no. 3: *Transformations of the Naqshbandiyya, 17th-20th Century* (2003), pp. 303-304.

(30) Ozturk, pp. 134, 162.

(31) Shaw, p. 209.

وبالنتيجة، "كانت النقشبندية المُجدِّدِيّة مُلزَمة بالانخراط في الشؤون العامّة والسياسات في عدّة مناسبات"، وفي هذا يختم أبو منّة قائلًا: "بالنظر إلى الشبكة الكبيرة والتوسُّع والانتشار الذي شهدته هذه الطريقة، فإنّ هذا التوسع والمحتوى الذي حمله معه قد يكون بدايةَ فِكرة الجامِعة الإسلامية"[32]، التي ظهرت فعلًا في أواخر القرن التاسع عشر. لكن قبل ذلك، ستلعب هذه الطريقة، بشكل مباشِر أو غير مباشر أدوارًا في تطوّرات أخرى في مرحلة لاحقة ستشهدها إسطنبول ودمشق.

أخيرًا، ما يلفت الانتباه في سيرة مراد المرادي هو المَسار أو الطريقة التي تمّ فيها التأسيس لعائلته في دمشق، وتعيينُ هذا المسار مهمّةٌ صعبة، نظرًا لغياب المعلومات الوافية عن تفاصيل حياته فيها، وفي هذا الموضوع تُشكِّل دراسة مهند مبيضين مادة مفيدة ومكمّلة لدراسة أبو منّة.

بالعموم، يمكن القول إنّ دَمشَقة أسرة المرادي كانت عملية بطيئة استغرقَت أكثر من جيل، وهذا ما نُلاحِظه في إشارة ابن كَنّان والبديري الحلاق إلى المرادي، فهو "مُراد اليزبكي" عند ابن كَنّان، و"مُراد أفندي النقشبندي الكسيح" عند البديري[33]. ومع أنّ المرادي الكبير قد اتخذ قرارًا بمغادرة دمشق بشكل نهائي، الأمر الذي يعتبرُه البعض مناقِضًا لفكرة سعيه لتأسيس عائلته فيها، يمكن من جهة أخرى الافتراض بأنّ ما دفعه للمُغادرة هو سعيُه لتقوية مركز العائلة بربطها بمركز الحكم، إضافة إلى التزامه بمهمّته في نشْر طريقته الصوفية. في كل حال، غادر مراد دمشق آخذًا معه ابنه مصطفى، لكنه أبقى فيها محمّدًا، ابنه الآخر وخليفته[34]، وإذا كان محمد قد تعلم على يد الشيخ الكابلي، تلميذ والده، فإنّ معلّمَه الأبرزَ كان عبد الغني النابلسي، الذي كان أشهر علماء دمشق ومتصوفتها يومَها، وقد يكون المرادي نفسه هو من عهد إلى النابلسي بتدريس ابنه[35]، وذلك بالرغم من اختلاف الرجلين، فالنابلسي كان

---

(32) Abu-Manneh, "Sheikh Murad al-Bukhari," pp. 24-25.

(33) ابن كنان، ص 8، 315. ويُنظر أيضًا: أحمد البديري الحلاق، **حوادث دمشق اليومية**، نقحها محمد سعيد القاسمي، وقف على تحقيقها ونشرها أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، [1959])، ص 24.

(34) يُنظر ترجمته، في: المرادي، ج 4، ص 114-116.

(35) يبدو أن محمد المرادي كان من تلاميذ النابلسي المقرّبين. يُنظر: كمال الدين محمد بن محمد شريف

منتميًا إلى النقشبندية ما قبل المُجدِّدِيّة والتي تختلف عن طريقة المرادي بخصوص ابن عربي، وقد عُرف النابلسي بتقديسه ودفاعه عن الشيخ الأكبر، لكن ربما كان هذا الاختلاف هو ما شجّع المرادي على إلحاق ابنه بالنابلسي، فهذا ما سيساعده على الاندماج في البيئة العلمية للمدينة ومن ثمّ الارتقاء في مجتمعها.

بمرور الوقت، كان لعليّ، حفيد المرادي، "الدور الكبير في ترسيخ قدَم الأسرة، ووضعها في مصافّ الأعيان والوجهاء الراسخين"(36) في دمشق، وسيكون الأول من بين كثيرين ممّن سيحتلّون منصب المفتي الحنَفيّ من هذه العائلة، وفي هذا السياق يعلّق مبيضين على الصورة التي رسمها محمد خليل المرادي لوالده عليّ بالقول: "في هذه السيرة للشخصيّة الرمز في تاريخ الأسرة، يظهر واضحًا أن الشعور بإدراك الذات وسموّ الدور ليس في الصورة النمَطيّة لدور العلماء في المجتمع فحسب، بل في البروز الاجتماعي الذي اكتسبَته هذه الأسرة أو أُضفي عليها. ولعلّ العنصر الهامّ في مجمل سيَرها ارتسم في مشهدينِ، الأول: الدفاع عن العامّة في وجه استبداد الوُلاة ودَفْع المَظالم ومحاربة الفساد، والثاني: في العلاقة مع السلطة، إذ كان أفرادها إمّا دعاة للسلاطين، أو حُجّاجًا عنهم، أو مستفيدين من سخائهم المنتظِم، أو مُعيَّنين في مراكز متقدمة، كوُعّاظ أو مُفتين أو أئمّة"، ثم يضيف، "يعكِس هذا المشهد الذي يصف المرادي به شخصية والده، جانبَ الإدراك لمَنزِلة الأسرة في حاضِرةٍ كانوا يُعتبرون أغراب [أغرابًا] عنها، لذلك فهو يُبرز سيرةَ والده وأجداده في الدفاع عن عامّة المدينة، كما أنّه في كل سِيرة وترجمة يضع علاقتَهم مع السلاطين في أعلى مراتب الترجمة وأولويّاتها"(37).

على العموم، نحن هنا أمام نموذج يُظهِر تأثير العثمنة على عائلاتِ دمشق وشخصيّاتِها العامة، فصحيح أنّ المرادي الجدّ قد أبقى جزءًا من عائلته في إسطنبول

: الغزي، **الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي**، اعتنى به وعلق عليه أحمد فريد المزيدي، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2016)، ص 183-185. وإضافة إلى محمد المرادي، كان علي المرادي قد أخذ عن النابلسي، وكذلك أخوه إبراهيم الذي صاهره وتزوج من ابنة ابنه إسماعيل النابلسي. يُنظر: المرادي، ج 1، ص 25، ج 3، ص 220.

(36) مهند مبيضين، **فكرة التاريخ عند العرب في العصر العثماني: محمد خليل المرادي والكتابة التاريخية**، التاريخ والمؤرخون العرب 1 (عمّان: دار ورد للنشر والتوزيع، 2007)، ص 64.

(37) المرجع نفسه، ص 65.

متمثّلًا في ابنه مصطفى[38]، إلا أنّ انتماء العائلة الأساسي كان لدمشق كما هو واضح من سيرة حفيده علي وسلالته، وبالتالي، كان الفرع غير الدمشقي أشبه بالعصب الذي يغذي الأسرة الدمشقية بالقوة ويحميها[39].

2 - عبد الغني النابلسي

هو سليل عائلة عريقة قدّمت العديد من رجال الدين منذ العصر المملوكي. وأصل العائلة من القدس في فلسطين وتنتمي بالأساس إلى بني جماعة التي استقرّ أحد فروعها في نابلس، ومن ثمّ انتقل إلى دمشق في بداية العهد العثماني، وبهذا تأسّست هذه العائلة هناك محتفِظة بنسبة "النابلسي"[40]. ويعود الفضل في بروز العائلة إلى إسماعيل النابلسي (1530-1585)، فقد كان من كبار علماء دمشق، ومُفتي الشافِعيّة فيها، ورِثَ المنصب عن معلّمه العلّامة بدر الدين الغزّي، وفي ذلك يقول نجم الدين الغزي، ابن بدر الدين وتلميذ إسماعيل، "عظُم أمره، ورُزقَ الحظَّ من المال، والخدَم، والكتب، والجاه، ونفوذ الكلمة، وصار بعد الوالد مرجِع أهل دمشق، وله الصدارة فيها"[41]. ويدلّ العدد الكبير لمناصب التدريس التي تولّاها إسماعيل على أهميته ونفوذه في آن، وأهم تلك المناصب كان التدريس في الجامع الأموي، وفي المدرسة الدرويشية التي أنشأها درويش باشا حاكم دمشق في تلك الفترة، وجعل تدريسها وقفًا على إسماعيل النابلسي وذُرّيته من بعده.

لكن التميّز في نموذج إسماعيل النابلسي لم يقتصِر على التفوّق العلمي والنفوذ والمال، بل كان في سلوكه الاجتماعي وشعبيّته، فقد كان "محسنًا في حق الطلبة في المال، وبالشفاعة في الوظائف والمناصب"، كما "كان له أفضال على القضاة والنوّاب

(38) في ترجمة المرادي لمحمد المرادي، الابن الثاني للمرادي الكبير، يشير إلى أن حفيد مصطفى كان في خدمة السلطان في إسطنبول. يُنظر: المرادي، ج 4، ص 115. وللاطلاع على شجرة عائلة المرادي، يُنظر: ميبضين، **فكرة التاريخ**، ص 187.

(39) كمثال، يشير المرادي إلى دعم السلطان عمَّه حسين في خلافة أخيه عليّ بمنصب إفتاء الحنَفيّة بعد وفاته، ويعلق المرادي "وأرغم أنف مناويه". يُنظر: المرادي، ج 2، ص 71.

(40) Elizabeth Sirriyeh, "Whatever Happened to the Banū Jamā'a? The Tail of a Scholarly Family in Ottoman Syria," *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 28, no. 1 (May 2001), pp. 55-58.

(41) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 3، ص 118.

والكتّاب، وأكثر النوّاب والكتّاب هو الذي قدَّمهم ورتّبهم، وهُم في نِعمته وأفضاله، وكلهم يرجع إلى مشاورته"[42].

إلى ذلك، امتدّ نفوذ إسماعيل إلى خارج دمشق ليصل إلى إسطنبول، ولعلّ ذلك يعود إلى إتقانه اللغات الثلاث، العربية والفارسية والتركية، وإلى تدريسه عددًا من طلَبة العلم العَجَم والأتراك، فضلًا عن العلاقة القوية التي جمعته بحاكم دمشق درويش باشا وغيره. ولئن كان نفوذ النابلسي في العاصمة قد ظهر في أكثر من مناسبة، خصوصًا في ما يتعلق بمَناصِب التدريس، إلا أنّ الامتحان الحقيقي لنفوذه كان في عام 1582، إثر ما سُمّي بـ"فِتنة ميراث محمود الأعور"، التي تسببت بسَجن عدد من العلماء، منهم النابلسي نفسه، الذي تمكَّن عبر علاقته بشيخ الإسلام في إسطنبول محمد أفندي جوي زاده من تخليص نفسه وردّ الاعتبار للعلماء المسجونين معه[43]. وتُعلّق إليزابيث سرّيه (Elizabeth Sirriyeh) على ذلك، بأنّ هذه الحادثة "أظهرت محاولة القضاة الدمشقيّين التعبير عن استقلالهم في الأحكام، ومدى الصعوبات التي تعترضهم عبر التدخل القاسي من المركز، لكن بفضل علاقات إسماعيل في إسطنبول تَمَّ إنقاذ أعيان دمشق من تلك الحادثة"[44]، ومن ثَمَّ "عادت دولة الشيخ إسماعيل له"، بحسب تعبير الغزي[45]، وتُوفّيَ لاحقًا ودُفن في مدفن العائلة الخاص الذي كان درويش باشا بناه له كتعبير عن التقدير والاحترام.

وعلى العكس من نموذج إسماعيل في التفوّق العلمي والنفوذ، كان ابنه عبد الغني متواضعَ السيرة والمكانة العلمية[46]، وكان تواضعُه هذا سببًا لجرأة البعض على العائلة، إذ طالبَ الحسن البوريني، الذي كان تلميذ والده، بمنصب تدريس الدرويشية لنفسه

(42) المرجع نفسه، ج 3، ص 119.

(43) المرجع نفسه، ج 3، ص 119. وقد ذكر البوريني الحادثة لكنه على الأغلب تعمد إضافة بعض التفاصيل إليها بغرض النيل من النابلسي بحكم موقفه السلبي منه. يُنظر: الحسن بن محمد البوريني، **تراجم الأعيان من أبناء الزمان**، تحقيق صلاح الدين المنجد (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1959)، ج 2، ص 74.

(44) Sirriyeh, "Whatever Happened to the Banū Jamā'a?," p. 60.

(45) الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 3، ص 119.

(46) المحبي، ج 2، ص 433. ويُنظر ترجمته في: نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر**، تحقيق محمد الشيخ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1981)، ج 2، ص 513.

مع أنه كان وقفًا على ذُرّية إسماعيل، وقد تمّ له ما أراد[47]، وهذه الحادثة لا تشير إلى شراسة التنافس بين العلماء على المناصب فحسب، بل إلى ظهور مشاعر معادية لآل النابلسي بين بعض العلماء، نشأت في الأساس نتيجةَ الغيرة من نموذج العالِم الزعيم المتمثل بإسماعيل. إلا أنّ ما ضيّعه الابن تمكّن الحفيد من استرجاعه في ما بعد، وقد حمل هذا الحفيد اسم جده إسماعيل[48]، وارتقى إلى مكانته، فبعد وفاة والده بسبعة أعوام كان قد بدأ التدريس في الجامع الأموي عندما كان في الثانية والعشرين من عمره، وذلك بعد أن درس على أيدي أبرز علماء المدينة، ومنهم النجم الغزي، وفي مرحلة لاحقة توجّهَ إلى القاهرة وأخذ عن اثنين من أبرز علمائها.

لكنّ البارزَ في مسيرة إسماعيل الحفيد كان قراره بالتحوُّل من المذهب الشافعي إلى الحنَفيّ، أي مذهب الدولة، إضافة إلى قراره بالسفر إلى إسطنبول وإكمال تحصيله العلمي على طريقة العثمانيين، ولعلّ هذا ما أدى به إلى استرجاع بعض نفوذ العائلة الذي بناه جدّه[49]، وبهذا كانت مناصِبه مضمونة دون شكّ، إلا أنّ ما حال دون بلوغ إسماعيل ذروة المجد الموعود هو وفاتُه المبكّرة في حدود عام 1652 عن 45 عامًا، تاركًا لابنه عبد الغني متابَعةَ مسيرته.

هنا نصل إلى عبد الغني النابلسي (1641-1731)، الذي كانت شخصيته مزيجًا من العالِم والوليّ والمثقّف، وقد ميّزه المرادي عن بقية الأعيان الذين ترجم لهم بقوله: "وهو أعظم من ترجمته علمًا وولاية"[50]. وكما يليق بالأولياء، ارتبطَت ولادة عبد الغني بأسطورة، وقد قالت والدتُه في ذلك: "كانت الأولياء والمجاذيب تبشّرني به، وبعلوّ شأنه وجلالة قدره قبل وضعه"[51]، وهناك روايات عديدة من هذا القبيل.

(47) البوريني، ج 2، ص 371. ويُنظر أيضًا: الغزي، **لطف السمر**، ج 2، ص 362.

(48) يُنظر ترجمته، في: المحبي، ج 1، ص 408-410.

(49) يشير سامر عكاش في كتابه عن عبد الغني، ابن إسماعيل، أن لا أحد، حتى عبد الغني الحفيد، تمكّن من استعادة نفوذ إسماعيل النابلسي الجدّ المؤسس في إسطنبول. يُنظر:
Samer Akkach, *Abd Al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment*, Makers of the Muslim World (Oxford: Oneworld Publications, 2007), p. 21.

(50) المرادي، ج 3، ص 37، وترجمته بالعموم في ص 30-38.

(51) الغزي، **الورد الأنسي**، ص 88. وصاحب الكتاب، كمال الدين الغزي، هو حفيد زينب ابنة عبد الغني النابلسي.

لكن عبد الغني قد نشأ يتيم الأب، إذ كان عمره بحدود 12 عامًا عندما توُفّي والده إسماعيل، وبالرغم من ذلك كان الأب قد نجح في وضع ابنه على المسار الذي أراده له، إذ أشرفَ على تعليمه منذ الصغر وأبقاهُ إلى جانبه في مجالس التدريس، وفي الفترة نفسها كان عبد الغني قد فقد معلّمه النجم الغزي الذي حضر دروسه عدة أعوام رغم صغره وكرّمه بمنحه إجازة رسمية منه. هكذا، بدأت تظهر علامات النبوغ باكرًا على الصبيّ الصغير، الذي أخذ العلوم عن نخبة علماء دمشق، من بينهم عبد الباقي الحنبلي الذي مثّل له "الشخصية الأبوية" في غياب والده(52).

وللأسف، لا تفيد المصادر بمعرفة تفاصيل عن الـ12 عامًا التالية من حياة النابلسي(53). على أي حال، في العشرين من عمره كان قد بدأ بالتدريس والتأليف والانكباب على مطالعة الكتب، ومنها كتب الصوفية كابن الفارض وعفيف الدين التلمساني وابن عربي بشكل خاص، وواصلَ الترقّي ضمن مجتمع العلماء واستمرّ في التدريس في الجامع الأموي وغيره من الأماكن. وفي حدود عام 1666 توجّه في رحلة إلى إسطنبول، وفي طريقه مرّ بحماة واستضافه شيخ الطريقة القادرية عبد الرزاق الكيلاني الذي ينتمي إلى ذريّة الوليّ عبد القادر الجيلاني، وهناك أخذ منه الطريقة القادرية(54). لكن رحلته إلى العاصمة لم تكن طويلة، فبعد أربعة أشهر عاد إلى دمشق، واقتصرت مدة إقامته في إسطنبول على 25 يومًا التقى فيها عددًا من علمائها من شيخ الإسلام وقضاة العسكر وغيرهم، وقد فسّر النابلسي سبب قراره بالعودة إلى دمشق بقوله أنّ رجلًا من "أهل الجَذْب" قال له: "ليس لك هنا استقامة، فعليك بجهة قِبلة ولا تقيم [تقِمْ] هنا"، وبالتالي اعتقد النابلسي بأنّ هذا الكلام إنما هو "عن أمر إلهي"(55).

وفيما تتفق رواية النابلسي هذه مع شخصية الوليّ التي رسمَها لنفسه، فهي لا تخلو من دلالات، أهمُّها التعبير المبكّر عن استقلاليّته كعالم، ولهذا ربما اكتفى

---

(52) Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*, RoutledgeCurzon Sufi Series (London: Routledge, 2005), p. 6.

(53) Akkach, *Abd Al-Ghani al-Nabulusi*, p. 25.

(54) عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، **الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز**، تحقيق رياض عبد الحميد مراد (دمشق: دار المعرفة، 1989)، ص 153-155. وفيها رواية النابلسي نفسه للحادثة.

(55) الغزي، **الورد الأنسي**، ص 100.

بزيارة واحدة للعاصمة، لعلها كانت تأكيدًا لولائه لمركز السلطنة، وبالتالي جاءت روايته مَخرَجًا لائقًا لهذا القرار بألا يكرّر الزيارة، وهذا ما فعله إذ كانت تلك المرة الأولى والأخيرة، كما يمكن أن نفهم من الرواية ذاتها بأنه ربَّما كان يرغب في البقاء مدة أطول في إسطنبول لكنه، ولسبب ما، غيّر رأيه. ويقدم سامر عكّاش (Samer Akkach) بدوره سببين في محاولة تفسيره هذا الأمر، الأول هو الأثر الذي ربما تركَته زيارة النابلسي للشيخ الكيلاني في حماة، بينما الثاني هو احتمال تأثُّر النابلسي بالمُناخ المضادّ للصوفية في إسطنبول والناتج عن أتباع "حركة قاضي زاده". ويضيف عكّاش: "أيًّا كان ما حدث في هذه الزيارة، فيبدو أنّها تركت أثرًا لا يُمحى على عبد الغني، جعلَه واعيًا تمامًا للفجوة بين طريق الفقه الديني وطريق الروحانية. لقد كانت هذه الزيارة مؤشرًا لصراعه الذاتي مع الانقسام بين احتياجات الأمور الدنيويّة واحتياجات الروحانية، وهو الصراع الذي سيهيمن على أفكاره وكتاباته طيلة حياته"[56].

في كل حال، عادَ النابلسي إلى دمشق واستأنف نشاطه في التدريس، وأخذ يدرّس أيضًا كتبَ محيي الدين بن عربي في مجالس عامة وخاصة، وازداد عدد الراغبين بالتعلّم على يديه، وبدا وقتَها مرتفع المعنويات، إذ تمكّن من الحصول على منصب القضاء في محكمة الميدان في دمشق، وتشير الأبيات التي كتبها في ذلك إلى وجود فئة من العلماء كانت تُكِنّ له مشاعر عدائية[57]، وهذا ما سيتّضح أكثر في المرحلة اللاحقة.

وبمرور حوالى عشرة أعوام وصل إلى دمشق، في الطريق إلى إسطنبول، الشيخ أبو سعيد البلخي، أحد أقطاب الطريقة النقشبندية، فالتقى به النابلسي وأخذ عنه الطريقة عند مقام النبي يحيى في الجامع الأموي، وطلب منه البلخي ترجمة كتاب عن الطريقة. وهنا لا بدّ من التوقف قليلًا عند ملاحظة هامة ناقشها عكّاش، فبالعودة إلى كلّ مِن والد النابلسي وجدّه الأكبر لا نجد ميلًا صوفيًّا واضحًا عند العائلة، بل

(56) Akkach, *Abd Al-Ghani al-Nabulusi*, p. 29.

(57) الغزي، **الورد الأنسي**، ص 100. وبخصوص المشاعر السلبية تجاهه، ينقل الغزي في ص 108-109 عن أبي الهدى حسين بن طعمة البيتماني، تلميذ النابلسي: إن الأستاذ لما لاحت على قلبه أنوار الحقيقة الإلهية، وتفجرت من فيه ينابيع العلوم المحمدية، ورفعه الله تعالى إلى المقامات الاصطفائية، تكلم في علوم الحقيقة بأفصح كلام، ونظم الشعر في ذلك بأحسن نظام، فعارضه في ذلك كثير من أهل زمانه من علماء دمشق الشام، وأرادوا منعه من التكلم في علم الحقيقة فنصره الله تعالى على الجميع".

اهتمامًا بعلوم الفقه والحديث، كما أنّ قائمة العلماء الذين درّسوا النابلسي ليس فيهم عالم متخصص في الصوفية وعلومها. إضافة إلى ذلك، لا يمكن تجاهل الطريقة الاستثنائية التي دخل بها النابلسي في الطريقتين، القادرية والنقشبندية، إذ كانت في الحالتين مختلفة تمامًا عن الطقوس المعتادة بين المريد وشيخه، وكان تعامُل الشيخَين الكيلاني والبلخي مع النابلسي وكأنه تعامل شيخ صوفي مع آخر في مكانته نفسها، وهذا ما أشار إليه حسين البيتماني أحد تلاميذه بقوله: "فلما اجتمع به، طلبه الشيخ عبد الرزاق للمبايعة على طريق جده السيد عبد القادر الكيلاني، قدس الله سره، بإشارة من جده المذكور، وكان الشيخ عبد الغني إذ ذاك لم يشتهر بهذا الحال، فبايعه على طريق القادرية، مع أنهم لا يعطون طريقهم المذكور لأحد إلا بعد الخدمة والطلب، وهم قد طلبوا هذا الأستاذ إلى الدخول في طريقهم بدون سؤال منه ولا خدمة، [...] وكذلك فعل الشيخ أبو سعيد النقشبندي.."[58]. إذًا، ما هي مصادر التعليم الأولى التي أثّرت في النابلسي؟ وكيف تمكّن من اكتساب التدريب الروحي والمعرفة الصوفية؟ الجواب ببساطة، وهو ما دافع عنه عكّاش، هو أنّ النابلسي كان نموذج العالِم - المثقّف الذي صنع نفسه بنفسه، بمعنى أنّ جهده الذاتي هو ما أوصله إلى مكانته الصوفية[59].

لاحقًا، وقبل أن يُتِمّ النابلسي الأربعين من عمره، أجرى تغييرًا جذريًّا على نمط حياته، إذ دخلَ في عزلة أو خلوة استمرت سبعة أعوام، لكن هذه المرحلة الهامة من حياته لا تخلو بدورها من الجدل، فبينما توحي كتابات المرادي وكمال الدين الغزي بأنّ فترة الخلوة هذه كانت سبع سنين متواصِلة دون انقطاع، عدا عن الانطباع السلبي بخصوصها، نجد عند سرّيه ميلًا للتشكيك بسلبيّة الفترة، بينما يدافع عكّاش عن فكرته بأن فترة السبعة أعوام هذه قد تخلّلها عدد من الخَلَوات أو فترات الانعزال، وبأنّ أحد أسبابها يعود إلى تدهور مزاج النابلسي بسبب تصاعد حدّة منافسيه والأجواء السلبية المتعلقة بذلك[60]. لكن، وبالرغم ممّا أحاط بفترة العزلة هذه من أجواء سلبية، بدا

(58) Samer Akkach, *Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī (1641-1731)*, Islamic History and Civilization 74 (Leiden/Boston: Brill, 2010), pp. 7-8.

(59) Akkach, *Abd Al-Ghani al-Nabulusi*, pp. 30-33.

(60) يُنظر: المرادي، ج 3، ص 32. ويُنظر أيضًا: الغزي، **الورد الأنسي**، ص 101-104؛ Akkach, *Abd Al-Ghani al-Nabulusi*, pp. 34-39; Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus*, p. 84.

أن النابلسي انخرط فيها في الكتابة والمطالعة والتأمّل، فقد كتب فيها حوالى 25 مؤلّفًا. وأخيرًا، بدا وكأنه أراد أن يُظهر لمنافسيه انتصاره عليهم، فخرج من خلوته قويًّا وعازمًا على استئناف نشاطاته.

لاحقًا، وفي الخمسين من عمره، دخل النابلسي في مرحلة أخرى، فعلى امتداد 12 عامًا بين 1688 و1700 قام بأربع رحلات زار فيها مدن لبنان وفلسطين والساحل السوري والحجاز ومصر، وكتب عن هذه الرحلات مُبرِزًا جانب المؤرخ في شخصيته. ومن جهة أخرى، أظهرت تفاصيل استقبال الناس والأعيان إياه في المدن المختلفة، المدى الذي بلغته شهرته ومكانته. وبعد أن انتهى من الترحال واستقرّ في مدينته دمشق، انتقل في حدود 1706 من السكَن في داخل المدينة إلى أطرافها في حيّ الصالِحيّة، وذلك رغبة منه بالابتعاد عن الأجواء المشحونة في تلك الفترة، حيث كانت تتجدد الاشتباكات بين العسكر المحلّي (اليرلية) والعسكر السلطاني (الـ "قابي قول")، وقد عميَت إحدى عينيه أثناء صدّه العسكرَ عن أحد الدمشقيين بالقرب من بيته. وكان لانتقاله إلى الصالحية سبب آخر هو رغبته بالإقامة بالقرب من ضريح والده الروحي ابن عربي. وفي الثمانين من عمره وفي حدود 1722، أجمع علماء دمشق على أن يتسلّمَ النابلسي منصب المفتي الحنَفيّ، لكنه رفض، ثم وافق بعد إلحاحهم، وعندما باشر في تولي أمور الإفتاء كان المرسوم قد وصل من إسطنبول، وفيه قرار تعيين محمد خليل بن أسعد البكري مفتيًا للحنفية محقِّقًا ما سعى إليه في العاصمة، وقد كان البكري من تلاميذ النابلسي، أما والده، أسعد، فهو من افتداه النابلسي بعينه قبل 14 عامًا[61].

وبالرغم من ضياع منصب الإفتاء، كان النابلسي في المرحلة الأخيرة من حياته قد بلغ ذروة المجد، إذ خفّت حدّة منافسيه، وأكملَ كتابة مؤلفاته الضخمة ملتفتًا بعدها إلى النصوص القصيرة والمراسلات، وبدا مرتاحًا، فازداد إقبالُه على الحياة الاجتماعية. وإذا كان قد تنعّم بحياة مترفة ماديًّا في شبابه[62]، فإن الحياة التي عاشها في شيخوخته مثّلت نموذجًا فريدًا بالغ مُحبّوه في تصويره كمزيج من حياة الملوك

(61) المرادي، ج 2، ص 84. ويُنظر أيضًا: ابن كنان، ص 352-353؛
Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus*, p. 131.

(62) وصف كمال الدين الغزي جانبًا من طريقة عيشه: الملبس، المأكل، الخدم ...إلخ. يُنظر: الغزي، **الورد الأنسي**، ص 106-107، 113.

وحياة الأولياء، كانت حافِلة بالمجالس العامرة التي كانت تنعقد للاستمتاع بصحبته، وكانت تستمر أحيانًا لأيام، ويحضرها كبار الناس وعامّتهم، وفي السياق نفسه تأتي رواية قَصره المتنقّل، إذ كان أصدقاء النابلسي قد صنعوا له في 1726 قصرًا خشبيًّا[63] قابلًا للتفكيك والتركيب، بحيث يُنقل من مكان لآخر، بستانًا كان أو ضفّة على نهر برَدى أو غيرهما، وبذلك يجلس فيه "الأستاذ" مكرّمًا ومرتاحًا وحوله أحبابه ومريدوه. وبِغضّ النظر عن صحّة هذه الروايات مِن عدمها[64]، فعلى هذه الحال من التفرّد وإجماع الناس على تتويج النابلسي رمزًا من رموز المدينة، مات في حدود التسعين من عمره، فأغلقَت البلد أسواقها، واحتشدت الناس لوداعه، ودُفن في القبّة التي كان قد خصّصها لنفسه قرب داره، والتي تحولت في ما بعد إلى مركز للعلوم الدينية مازال مستمرًّا إلى يومنا هذا.

لكن الحديث عن النابلسي لا ينتهي باستعراض سيرته، فلا بدّ من التعرّف إلى ثلاثة جوانب أساسية تميّز بها عن غيره من العلماء، وهي دوره كمثقف، ونشاطه في الدفاع عن الصوفية، وابن عربي تحديدًا، أما الجدل التاريخي بخصوص دوره في خلق الوعي بالهوية فسنأتي إليه في ما بعد.

يمكن القول إن حياة النابلسي الحافِلة بالأحداث تترك انطباعًا عنه كنموذج للمثقّف بلغة العصر الراهن، فإذا كان صحيحًا أن التمكّن من اللغة لا يمكن اعتباره استثناءً، باعتبار ذلك من الأمور المطلوبة من مثقّفي تلك الحقبة، فإنّ لغة النابلسي كانت من الأشياء التي تميّز بها، ولم يقتصِر ذلك على ما تركَه من دواوين شعر كغيره من الأدباء، بل في كون أشعاره قد اشتُهرت وانتشرت وتداولها الناس، وإلى جانب الشعر، هناك الرسائل، أي النصوص القصيرة التي كتبها في مناسبات مختلفة تعبيرًا عن رأيه في مسألة ما، ويمكن تشبيه الرسالة بالمقالة في عصرنا الراحل، وهذا ما فعله آلن، إذ قال إن "مقالات النابلسي الألمعيّة تثير النقاش بخصوص حيوية هذه النصوص

---

(63) المرجع نفسه، ص 114. ويُنظر أيضًا:

Akkach, *Abd Al-Ghani al-Nabulusi*, p. 131.

(64) بعيدًا عن المبالغات التي وردت في ترجمة تلاميذه وحفيده، يمكن الرجوع إلى ابن كَنّان لمعرفة المكانة الرفيعة التي تمتع بها النابلسي في دمشق. يُنظر: ابن كنان، ص 53، 82، 148، 162-163، 214-215، 219، 269، 297، 347، 365-381.

القصيرة"، وقد بلغ مجموع مؤلفات النابلسي حوالى 280 عنوانًا[65]، ما بين دواوين شعر وكتب ضخمة في أكثر من مجلد، ورسائل - مقالات، عدا عن مراسلاته. إلى ذلك، تشير رحلات النابلسي وحبّه للنزهات التي يلتقي فيها بالأصدقاء والتلاميذ إلى الطابع الاجتماعي الذي يتميّز به المثقّف، وقد كشفت أيضًا عن جانب المؤرخ فيه[66].

وعلى صعيد آخر، تتّضح شخصيّة المثقف عند النابلسي في علاقته مع غير المسلمين، بخاصّة المسيحيين منهم، فقد كان استثنائيًّا - بالنسبة إلى ثقافة ذلك العصر - ما أظهره تجاهَهم من تسامُح وانفتاح، وقد لا يكون من المبالغة وصف هذا الموقف بـ "التنويري"[67]، ولعلّ الفضل في تبنّيه هذا الموقفَ وتطويره يعود إلى تعاليم ابن عربي، الذي تميّز بالأمر نفسه بدوره[68]، ويمكن الاعتقاد بأنّ هذا الموقف كان أحد الأمور التي أثارت مُنافِسي النابلسي، فإذا عدْنا إلى مراسلاته نلاحظ هذا الاستعداد لتصيّد تعاليم النابلسي، وهو ما يَظهر بوضوح في رسالته إلى أحد أصدقائه الأتراك وعنوانها **حكم اليهود والنصارى في الفتوحات المكيّة**، التي كتبها في 1685[69].

باختصار، كان موضوع الرسالة درسًا للنابلسي في تعاليم ابن عربي مُفادُه أنّ أهل الكتاب يدخلون إلى الجنّة، لكن الأمر لم يعجب أحد الحاضرين الأتراك، الذي لم يكتفِ بإيضاحات النابلسي له بعد أن اعترضَ عليه، بل بادر فور رجوعه إلى بلدته بنشر دعاية مسيئة بحقّه. وبعدها بسبعة أعوام، أي في 1692، ألّفَ النابلسي رسالة عنوانها **كتاب القول السديد في جواز خلف الوعيد والرد على الرومي الجاهل العنيد**، وقد شرح

---

(65) بالنسبة إلى كمال الدين الغزي مجموعها أكثر من 300. يُنظر: الغزي، **الورد الأنسي**، ص 309.

(66) كانت رحلات النابلسي من المراجع الرئيسة التي اعتمد عليها جيمس غريهان في كتابه الممتاز عن ثقافة الاستهلاك في دمشق القرن 18، كما اعتمد الكتاب على سيرة النابلسي ومؤلفاته الأخرى لدراسة الأبحاث المتعددة، في:

James Grehan, *Everyday Life & Consumer Culture in 18th-Century Damascus*, Publications on the Near East (Seattle: University of Washington Press, 2007).

(67) أفرد عكاش دراسة طويلة على امتداد فصل من كتابه، دافع فيها عن طرحه النابلسي كأحد المثقفين النادرين، ووضع أفكاره وكتاباته في السياق العالمي الذي ظهرت فيه أفكار التنوير في الغرب. يُنظر:

Akkach, *Abd Al-Ghani al-Nabulusi*, pp. 45-129.

(68) Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2000), pp. 234-235.

(69) عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، **مراسلات النابلسي: وسائل التحقيق ورسائل التوفيق**، دراسة وتحقيق بكري علاء الدين (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2010)، ص 134-137.

فيها الموضوع وزاد على رجوعه إلى ابن عربي بأن استعان بِفقه المذهب الحنفي أيضًا لتأكيد رأيه(70). ومن جهة أخرى، تشير تفاصيل رحلات النابلسي إلى احترامه وتقديره للمسيحيين، وقد عبّر عن ذلك في أكثر من مناسبة، سواء عند زيارة كنيسة أو مقام أو حتى عند المبيت في ضيافة رُهبان مسيحيين(71). وإلى هذا وذاك، تفيد المصادر بأن علاقة احترام جمعت بين النابلسي وبطريرك الروم الكاثوليك في أنطاكيا أثناسيوس دباس، الدمشقيّ الأصل، فهناك مراسلات بين هذين العالِمين تعود إلى 1712، كان محورها نقاش ديني فلسفي يتعلق بنظرية وحدة الوجود لابن عربي(72)، على أنّ هذا اللقاء بين الرجلين، وإن لم يكن بشكل شخصي، لا يخلو من دلالات رمزية، فهو لم يجمع فقط بين رجلَي دين مسيحي ومسلم في نِقاش فلسفي عابِر للأديان، بل بين اثنين من المثقّفين النادِرين في تلك المرحلة، فالسياق الذي وصل خلاله المطران دباس إلى كرسي البطريركية وما رافقه من أحداث، كانا جزءًا من تيار إصلاحي ظهر مع تزايد نفوذ الكاثوليك بين مسيحيّي سوريا، كما أنّ المطران دباس هو من أسّس في حلب أوّل مطبعة عربية في السلطنة في 1706(73).

وبالانتقال إلى جانب آخر من شخصية المثقف عند النابلسي، نجده منخرِطًا في الاهتمام بأمور الحياة اليومية للناس، وهذا ما نلاحظه في مجموعة من الرسائل، منها **تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهدية**، يقول فيها: "وضعتها لما انتشر في زماننا من الهدية المُباحَة والرَّشوة المحترمة"، وأخرى عنوانها **تطييب النفوس في حكم أكل المقادم والروس**، قال فيها: "هذه رسالة جمعتُها في بيان حكم المقادم

(70) Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus*, pp. 92-93; Abdul-Karim Rafeq, "Abd al-Ghani al-Nabulsi: Religious Tolerance and 'Arabness' in Ottoman Damascus," in: Camille Mansour & Leila Fawaz (eds.), *Transformed Landscapes: Essays on Palestine and the Middle East in Honor of Walid Khalidi* (Cairo: American University in Cairo Press, 2009), pp. 3-5.

(71) عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، **الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية (من 17 جمادي الآخر حتى غرة شعبان سنة 1101هـ)**، تحقيق أكرم حسن العلبي (بيروت: دار المصادر، 1990)، ص 146، 196، 247، 262، 297-298. ويُنظر أيضًا: النابلسي، **الحقيقة والمجاز**، ص 291، 348، 365-366.

(72) Rafeq, pp. 6-7; Akkach, *Abd Al-Ghani al-Nabulusi*, p. 130.

وقد حقّق بكري علاء الدين إحدى تلك المراسلات، التي جرت في 1723، وترجمها إلى الفرنسية، يُنظر:
Bakri Aladdin, "Deux fatwas du Sayh 'Abd al-Gani al-Nabulusi (1143/1731): Présentation et édition critique," *Bulletin d'Études orientales*, nos. 39-40 (1987-1988), pp. 7-17, 22-28.

(73) Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (New York: Cambridge University Press, 2001), pp. 85-86, 112.

والروس التي تُطبخ الآن وتباع في الأسواق في دمشق بين الخاصّ والعام، وكثرت الأقوال فيها واقتضى الحال بيانًا شافيًا بها"، وهناك أيضًا **رسالة التسعير**، التي أوصى فيها النابلسي جزّاري اللحوم ببيعها بسعر أعلى للغريب غير الدمشقي، وذلك انطلاقًا من مبدأ التفريق بين المآكل الأساسية أو الحيوية والأخرى التي يمكن اعتبارها من أمور الرفاهية(74)، لكنه في المقابل قال بوجوب أن يكون سعر الخبز هو ذاته للغريب ولأهل البلد. وإلى ذلك له رسائل تتعلق بالنظافة الشخصية للفرد، ففي **إبانة النصّ في مسألة القصّ** يوصي الرجل بقصّ شعره مرة في الأسبوع مثلًا(75).

على أنّ الأهم من بين هذه الرسائل على المستوى الاجتماعي، تلك التي كتبَها بخصوص اثنين من العادات الاجتماعية التي شغلت الدولة والمجتمع معًا، ألا وهي شرب القهوة واستهلاك التبغ (التدخين)، وهما قضية واحدة تجسدت على أرض الواقع بظهور المَقاهي، أو "بيوت القهوة" كما كانت تسمى وقتَها(76). صحيح أنّ هذه القضية ليست جديدة ولطالما شغلت الرأي العام حتى قبل ولادة النابلسي(77)، إلا أنّ العلماء المُنتمينَ إلى "حركة قاضي زاده" أو المتأثرين بهم كانوا يجدّدون الجدل بخصوصها بين فترة وأخرى، بخاصّة في سياق حملتهم على الصوفية، إذ كان الصوفيون ممّن أقبلوا على هذه العادات وتبنّوها، وبالتالي كانت زواياهم ومجالسهم ملجأ الناس إليها في حالات المَنع(78).

في السياق ذاته، كان هناك أسباب سياسية لاستجابة السلطات لحمَلات العلماء المتعصّبين على التدخين والقهوة، إذ كانت المقاهي قد أثارت قلق الحكومة، لما تفتحه مِن مجال لتنامي النقاش بالأمور السياسية واحتمال استخدامها كمراكز للتأثير على الرأي العام ضدّ الدولة. وهكذا، كان الجدل بخصوص هذه القضية أكبر

(74) مهند مبيضين، **أهل القلم، ودورهم في الحياة الثقافية في مدينة دمشق خلال الفترة (1121-1172هـ/ 1708-1758م)**، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2017)، ص 319.

(75) Grehan, p. 197.

(76) تحدث غريهان عن التدخين والقهوة في فصل ممتع من كتابه، وعرض فيه لموقف النابلسي أيضًا، في:

Ibid., pp. 135-153.

(77) Muhammad Adnan Bakhit, "The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century," Ph. D. Dissertation, University of London, School of Oriental and African Studies, 1972, pp. 156-158.

(78) Ozturk, pp. 321-347.

من مجرّد كونه مسألة فقهية، بل كان فرصةً للعالِم للتعبير فيها عن نفسه، باختياره الجانب الذي يقف معه، كما يقول جيمس غريهان (James Grehan)[79].

ومن هذه النقطة تحديدًا يمكن فهم موقف النابلسي من هذه القضية، فهو لم يقتصِر على مجرد الحكم بجوازها، بل كان انخراطًا كاملًا وطويل المدى في شأن عام، ففي كتابه الشهير **الحديقة النديّة في شرح الطريقة المحمدية**، الذي قام فيه بالتعليق على كتاب **الطريقة المحمدية** لمحمد البركلي [بيرغِفيت، بركوي] (ت 1573)[80] أحد أشهر علماء الروم والمرجع الفكري للقاضي زاده، كان قد عرض رأيه في مسألة القهوة والدخان[81]. وكان كتاب النابلسي هذا قد اشتُهر وانتشر في المناطق التركية، وقد طلب منه أحد أصدقائه الأتراك الإذن بحذف الأجزاء المتعلقة بهذه القضية منه حرصًا على انتشار الكتاب وغيرةً على صديقه، الأمر الذي رفضه النابلسي في رسالته له في 1684[82]. وكان قبل ذلك بعامين قد أصدر كتابه الشهير **الصُلح بين الإخوان في حكم إباحة الدخان**.

إلى ذلك، صعّد النابلسي في تناوله هذه القضيّةَ، ففي دفاعه عن جواز التدخين والقهوة، لم يكتفِ بعرض الحجج العقليّة والفقْهيّة المؤيدة لموقفه، بل عرض هذه الحجج في سياق عام انتقد فيه تشدّد بعض العلماء ومعارضتهم لكثير من القضايا، وهذا ما نجده في أماكن كثيرة من شرحه على **الطريقة المحمدية**، كقوله عنهم: "يجب عليهم أن يتكلموا بالأصح للناس والأوفق لهم من المسائل الشرعية، ويسهّلون عليهم العمل الصالح، ويخفّفون ويُيسّرون ولا يُعسّرون ولا يُشدّدون، حتى لا يكون كلامهم في وعظهم وفتواهم فِتنة للناس ومِحنة لهم"، ثم يضيف: "ولقد رأيت جماعات كثيرة من جهَلة الوعّاظ في زمننا لا يُفتّشون في الكتب الشرعية إلا على المسائل المشتمِلة على التشديد على الناس والتخطِئة لهم، فينقلونها ويحفظونها ليشدّدوا بها

---

(79) Grehan, p. 150.

(80) هو Meḥmed Birgivī ونقلت الاسم معربًا كما أورده كل من النابلسي والمرادي. أما عند محمد أمين ابن عابدين وعبد الرزاق البيطار فتعريب الاسم هو "البركوي".

(81) عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، **الحديقة الندية في شرح الطريقة المحمدية**، مخطوط، [د. ت.]، ج 1، ص 100-101، 133. وقد تحدث النابلسي عن مسألة الدخان في كتاب آخر هو **نهاية المراد في شرح هدية ابن العماد**، وكتب فيه أشعارًا أوردها في "الديوان الرابع".

(82) النابلسي، **مراسلات النابلسي**، ص 118-120.

ويصعّبوا الدين الإسلامي". وفي مكان آخر من الكتاب نجده يعارض السلطان نفسه بخصوص تحريم القهوة والدخان بقوله: "ولو افترضنا أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم ونَهيَه كانا من تلقاء نفسه لا من أمر الله تعالى ونهيِه، لما وجب علينا امتثال ذلك، فكيف يجب علينا امتثال أمر السلطان ونهيه الصادر من مجرد رأيه وعقله"[83]. وفي السياق ذاته، اختلفَ مع قاضي القضاة العثماني في دمشق في مرحلة ما بحدود تسعينيّات القرن السابع عشر، ويبدو أن القاضي الذي كان من مُحرّمي الدخان قد أساء للنابلسي، ما دفع الأخير إلى كتابة رسالة فيه سمّاها **السيف الماضي في عنق عطاء الله القاضي**، وقد صار هذا القاضي شيخ الإسلام في ما بعد[84].

واللافت أنّ النابلسي، عندما كتب معظم ما كتبه في هذه القضية، لم يكن في عداد المدخّنين، وقد بدأ بذلك بعد أن تجاوز الخمسين من عمره في 1693 تحديدًا، أثناء إحدى رحلاته عندما مرّ باللاذقية[85]. وبالعموم، يمكن إيجاز موقف النابلسي من قضية التدخين بأنّه دِفاع عن ثلاث قيم، هي الحرية الفردية وحرية المجتمع والمنفعة الاقتصادية، والأمر هنا ليس من المُبالغة، إذ اعتبرَ التدخين نوعًا من الممارسات الفردية الجديدة، كما أنّه كان سببًا في ظهور شكل جديد من أشكال التجمّعات الشعبية الاجتماعية متمثّلًا بالمقاهي، من دون أن ننسى أنّ استهلاك الدخان قد ساهم في إدخال مورد جديد وحيويّ إلى مداخيل الدولة عبر تقنين تجارة التبغ[86].

من جهة أخرى، كتب النابلسي في مواضيع العلوم العقلية، فاشترك في الجدل بخصوص النظرية السببيّة على سبيل المثال، وله رسالتان في هذا الموضوع: **تحريك سلسلة الوداد في مسألة خلق أفعال العباد**، و**رد الجاهل إلى الصواب في جواز إضافة التأثير إلى الأسباب**[87]. كما له غيرها في مواضيع أخرى منها: **رسالة في الطاعون ومحو الظلامة في رسم الرخامة**، وهي في علم التقاويم، يقول مبيضين: "التزم فيها النابلسي طابع الاختصار، فرتبها على مقصدين: في حساب الأيام، وحركة النجوم

(83) النابلسي، **الحديقة الندية**، ج 1، ص 100، ج 2، ص 100.

(84) المرادي، ج 1، ص 254. وقدّرت الفترة الزمنية استنادًا إلى إشارة المرادي بخصوص تدخين النابلسي، الذي بدأ التدخين في 1693.

(85) النابلسي، **الحقيقة والمجاز**، ص 177-179.

(86) Shaw, pp. 198, 225.

(87) Akkach, *Abd Al-Ghani al-Nabulusi*, pp. 85-88.

والكواكب. وهي مؤلفة مع مجموعة له يضم إلى جانبها رسالة أخرى هي **الملاحة في علم المساحة**[88].

أما بخصوص دوره في الدفاع عن الصوفيّة، فقد كان الجانب الصوفي عند النابلسي قد بدأ بالنُّضوج في العشرينيّات من عمره، وكان من دون شكّ قادرًا على قراءة التغيُّرات التي كانت تحدث، سواء في مدينته دمشق أو في إسطنبول على مستوى الدولة، وإذا كان صحيحًا أنّ "حركة قاضي زاده" كانت تشهد أيّامَها الأخيرة في تلك الفترة، فقد بقيت أفكارُها تُلهِم البعض وتنجح في إثارة المجتمع بين فترة وأخرى، ولعلّ النابلسي بدوره كان يراقب حساسية الوضع، مُدركًا هشاشة طبقة العلماء الناتجة عن كثير من السلبيات المتراكِمة التي أفقدَتْها دورها، كالمنافسة على الوظائف وتأثير أفكار المتشدّدين في العاصمة.

في هذه الظروف كانت شخصية النابلسي تتطوّر، وأخذت النتائج تظهر باكرًا عبر نموذَجينِ حدّدا مسيرته ونشاطَه طيلة حياته، الأول هو نموذج العالِم المتمرّد على نظام المؤسّسة العلمية الفاسد والضعيف، وقد ظهر ذلك في استقلاله المبكِّر عن الخضوع التام لنفوذ إسطنبول، وعدم اكتراثه بالمناصب التدريسية التي لم تؤثر على إقبال طالبي العلم على دروسه، مُستفيدًا من حالته المادية الجيدة. أما النموذج الثاني فهو نموذج العالِم الإصلاحي - غير الثوري، الذي أدركَ الحاجة للقيام بإصلاحات على المستويَين الاجتماعي والثقافي، لكنه عارَض أن يتمّ ذلك عن طريق القوة والضغط والإقصاء كما كان يدعو القاضي زاده[89]، كما عارض أن يكون ذلك على حساب التراث الصوفي باعتباره جزءًا من الثقافة الإسلامية بالعموم. وبهذا، يمكن القول إنّ النابلسي "انخرطَ في حرب ثقافية، إن صح التعبير، بمعنى أنه كان ناشطًا في صِراع ثقافي ذي أبعاد سياسية" بحسب آلن[90].

---

(88) مبيضين، **أهل القلم**، ص 322.

(89) بالرغم من العداء الفكري بين النابلسي والقاضي زاده، لم يتردّد النابلسي في رثاء محمد الأسطواني (1608-1661)، والذي يعتبر الزعيم الفكري الثاني لهذا التيار رغم كونه من دمشق، ولعل الأمر أبعد من مجرد وفاء النابلسي لأحد معلميه الأوائل. وربما تجب الإشارة هنا إلى كونه في العشرين من عمره تقريبًا وقتها. يُنظر: المحبي، ج 3، ص 386. وللاطلاع على دور محمد الأسطواني في "حركة القاضي زاده"، يُنظر: Ozturk, pp. 220-225.

(90) Jonathan Parkes Allen, "Self, Space, Society, and Saint in the Well-Protected Domains: A History of Ottoman Saints and Sainthood, 1500-1780," Ph. D. Dissertation, University of Maryland, 2019, p. 385.

صحيح أنه كتب كثيرًا عن ابن عربي والصوفية، لكنّ أهمّ كتاباته التي أظهر فيها توَجُّهه الإصلاحي وعرضَ فيها نظرتَه عن المجتمع والدين، كان شرحه لكتاب **الطريقة المحمدية** للبركلي، وكان قد دافع فيه عن مواقفه الخاصة لكن ضمن السياق العثماني[91]، ويمكن اعتباره دليلًا على النهج الذي اعتمده النابلسي للمضي في الإصلاح، الذي يقوم على النِّقاش الثقافي الطابع الآخِذ في الاعتبار مصلحةَ الأمة، مع تجنب الدعوة إلى اتخاذ مواقف أو إجراءات جذرية أو ثورية قد تعرِّض سلامة هذه الأمة وانسجامها.

وقد تجلى نهجه هذا في تدريسه عقيدةَ ابن عربي، إذ كان يحرص على تفسير أفكار الشيخ الأكبر بطريقة يقرّب طلاب العلم منها[92]، وإذا كان النابلسي قد كرّس جزءًا كبيرًا من حياته لإحياء عقيدة ابن عربي والدفاع عنه، فإن ذلك لم يكن دفاعًا عن رمز تراثيّ وثقافي لمدينته فحسْب، بل كان الأمر في أحيان كثيرة يتجاوز ذلك، إذ كانت غايتُه الحِفاظ على مجموعة من الرموز والتعاليم التي شكّلت جسرًا بين الثقافتين العربية والعثمانية، وهذا ما نجده مثلًا في رسالته عن الطريقة المولوية عام 1685 **العقود اللؤلؤية في بيان الطريقة المولوية**، التي عرّف فيها الجمهور الدمشقي والعربي إلى جلال الدين الرومي وطريقته، وانتشرت في ما بعد وتُرجمت إلى اللغة التركية. يقول آلن بخصوص شرح **الطريقة المحمدية** وموقف النابلسي بالعموم من المولوية: "إذا كان عمل النابلسي للدفاع عن عادات المولوية وأفكارها يمكن اعتباره نوعًا من "العَثْمنة" الثقافية، إلا أن الطابع الانفعالي أو السياق الانفعالي الذي دعاه إلى هذا التدخل كان جزءًا من ترابُط ثقافي أكبر في السلطنة"[93]، وضمن هذا التفسير يمكن تصنيف دفاع النابلسي عن الأولياء، الذي لم يقتصِر على الأولياء المحليّين في دمشق، بل تعداه إلى أولياء الروم وغيرهم أيضًا.

من جهة أخرى، كانت علاقة عبد الغني بالشيخ الأكبر من الأمور التي يصعب الاتفاق على تفسير واضح لها، فالأمر أبعد من مجرد اهتمام علميّ وصوفيّ نشأ وأخذ ينمو عند النابلسي، وأغلب الظنّ أنّ للمسألة جانبًا نفسيًّا وروحانيًّا، فإنْ وضعْنا

(91) Ibid., p. 374.

(92) Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus*, pp. 12, 20-21.

(93) Allen, pp. 376-377.

جانبًا ما كتبه كمال الدين الغزي حفيد ابنته، من مبالغات صوفيّة وغيبيّة تدّعي وجود نصوص لابن عربي تشير إلى تبشيره بولادة عبد الغني، أو أنّ ابن عربي نفسه سيعاود الظهور في الشام عبر عبد الغني، يمكن الافتراض أنّ من الأمور التي جذبَت النابلسي إلى ابن عربي مظلوميّة هذا الأخير وما تعرّض له من تهميش طويل، ومن بعده فترة أُعيد الاعتبار له فيها، ثمّ تلاها هجوم عنيف عليه، وهذا ما يتّفق مع شخصية عبد الغني الكارِهة للظلم، ويلامس جانبًا نفسيًّا اجتماعيًّا يتعلق بعائلته التي نالَها نصيب من هجوم بعض العلماء عليها. وفي المقابل كان في تعرفه إلى ابن عربي جاذبيّة لبّت فضوله العلمي، إذ لم تكن عقيدة ابن عربي قد نالت نصيبها من الاهتمام العلمي في دمشق، وبهذا كان النابلسي "مُجدِّدَ" مذهب ابن عربي و"المفسِّرَ لأقواله وأحواله"[94].

وانطلاقًا من هذا التماهي الفريد بين ابن عربي والنابلسي نصل إلى ملاحَظة لافِتة، وهي أنّ النابلسي، على عكس بقية علماء الصوفية الكبار، لم يعتمد لنفسه زاويةً صوفية خاصة به، وبهذا تمكّن من اكتساب عدد كبير من التلاميذ، ذكر الغزي 146 منهم مع نبذة عن حياتهم، وكان من بينهم الكثير ممّن انتموا إلى العائلات الدينية النافذة في دمشق، كالبكري والغزي والعمادي والمرادي والمحاسني والسفرجلاني وابن حمزة (الحمزاوي) وغيرها. وهنا نجد أنفسنا أمام سؤال يفرض نفسه؟ لماذا لم ينخرط النابلسي بالتبشير الصوفي والدعوة إلى الطريقة النقشبندية أو القادرية اللتين انتمى إليهما، كما فعل مُجايِله مراد البخاري أو تلميذه مصطفى البكري؟

هناك تفسيرات على مستويات مختلفة، تتعلق بشخصيته المتفرّدة، وإدراكه لدوره وواجباته، وأسلوبه الخاص في التلقين والتدريس، فالأرجح أنّ الصورة المتخيّلة للنابلسي عن نفسه، والتي اشتغل عليها وفرضَتْها ظروفه الخاصة عليه منذ الصغر، كوليّ، جعلته يتجنّب أن يحصر نفسه في نموذجِ خليفةٍ لطريقة ما أو شيخ أو مبشّر لها، لما في هذا النموذج من تحديد واقتصار يحدّان من التوسع والانتشار، فهو بالرغم من إخلاصه لانتمائه الصوفي، سواء للقادرية أو للنقشبندية، لم ينشغل في نشاط يتعلق بنشرها أو في كسب أتباع ومريدين جدد لها، فمن بين تلاميذه الكثُر الذين ذكرَهم

(94) الغزي، **الورد الأنسي**، ص 4. والوصف لمحقق الكتاب.

كمال الدين الغزي، كان عدد قليل منهم قد أخذ الطريقة عنه[95]، فيما كان كثير منهم قد التزم بطرق أخرى واختصّ واكتسب شهرة بها، كمصطفى البكري مثلًا. وفي هذا، كان النابلسي يَقتدي بنموذج هو، في الغالب، أرفع من نموذج المبشّرين في اعتقاده، ألا وهو ابن عربي، فالشيخ الأكبر لم يكن صاحب طريقة، بل صاحب فِكر وعقيدة، أو مذهب، إذا استخدمنا مصطلحات تلك الحِقبة. هنا يبدو واضحًا تماهي النابلسي مع ابن عربي، فإن كان ثمّة تبشير فهو لأمر أكبر وأعمّ، وهو هنا عقيدة الشيخ الأكبر، وهذا كان أحد التزامات النابلسي التي كرّس حياته لها.

وأكبريّة[96] النابلسي هذه هي التي حدّدَت سلوكه في التدريس وصاغَته، فقد تميّز عن بقية العلماء في زهده بالمناصب وعدم سعيه إليها، وربما في جعل نفسه خارج مُناخ تنافُس العلماء، سواء على المستوى العلمي أو الصوفي، الأمر الذي لم يؤثّر في شعبيّته أو صيته، ولم يَحُلْ دون انكباب الطلبة والمريدين عليه. وذلك كلّه، لا يشير فقط إلى استقلالية النابلسي وامتلاكه رؤيةً مختلفة، بل يشير من ناحية أخرى إلى دفاع النابلسي، بوعْيٍ منه أم من دونه، عن الفردانية في مواجهة هوية جماعية متصلّبة ومنغلِقة وغير قابلة للتغيير. على أنّ دفاعه هذا عن الفردانية، الذي طالما اتخذ شكل صراع أو أزمة، يمكن النظر إليه، من وجهة نظر الأدبيات الصوفية، بصفته تذكيرًا بالأزمة بين الفردانية والهوية الجماعية الدينية التي عبّرت عنها مُحاكمة الحَلّاج وقَتْله. بكلمات أخرى، كان النابلسي، كنموذج، أكبر من أن يكون مجرد شيخ طريقة.

(95) المرجع نفسه، ص 175، 204، 251.

(96) إشارة إلى مصطلح "العلوم الأكبرية" أي العلوم المتخصصة بأفكار وعقيدة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي.

الفصل الثالث

نِدّيّةُ أولاد العرب

لم يكن ضَمُّ العثمانيين الأراضي العربية في 1516 مجرّدَ حدَث عسكري، بل مثّلَ مرحلة جديدة في تاريخ السلطنة، إذ أدّى إلى تغييرات جذْريّة وحيَويّة، ابتداءً من التغيّر الديمغرافي الكبير، إذ لأوّل مرة بات المسلمونَ يشكّلون الأكثريّة في السلطنة، إضافة إلى التغيّر الذي حدث في الصورة المتخيَّلة عن هذه السلطنة، واستفادة الثقافة العثمانية من التراث الإسلامي العربي[1]، مرورًا بموقِعها وموقع سلالة آل عثمان في التاريخ الإسلامي، وصولًا إلى مَرتَبتها الدولية ومنافَستها الممالكَ الأوروبية. وانطلاقًا من هذا التاريخ انتقلَت السلطنة العثمانية من الهامِش الحدوديّ الجغرافي والثقافي للعالم الإسلامي، لتُسيطرَ على المراكز الدينية التاريخية وعواصِم الخلافة الإسلامية الكلاسيكية، وتصبح بالتالي المسؤولة عن استمرارها وحِمايتها[2].

لكنّ سهولة ضمّ العثمانيين للأراضي العربية، تحديدًا في سوريا، لا تعني أن عملية انتقال تلك المناطق من حُكْم إلى آخر كانت سهلة بدورها، ومن هنا يبرز سؤالان: كيف تعامل العلماء العرب، خصوصًا الدمشقيين منهم، مع هذا الانتِقال في الحكم؟ وهل أدى ذلك إلى ظهور وعي مبكّر بالهوية العربية في نهايات القرن السابع عشر؟

(1) Hüseyin Yilmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2018), pp. 11, 54.

(2) Kaya Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), pp. 28, 197.

بشكل عام، تبايَنت آراء علماء دمشق تجاه العثمانيين في بداية حكمهم، رغم الميل العام للتسليم بالحكم الجديد، على أنّ المشاعر السلبيّة التي أظهرَها بعضهم في تلك الفترة، إضافة إلى انتقادات أولئك المُرحّبين أو القابِلين بالحكم الجديد، ستشهد تطوّرًا مع الجيل اللاحق من العلماء، الأمر الذي سيؤدي إلى ظهور ما يسميّه ستيف تاماري (Steve Tamari) "حالة عميقة من الوعي بالعُروبة"[3]، أو بكلمات أخرى، ظهور نواة لوعي بالهوية العربية أو الانتماء العربي. وفي هذا السياق، يعود الفضل في طرح نظرية الوعي بالعُروبة[4] إلى المؤرخ السوري عبد الكريم رافق، لكنه للأسف لم يقدِّم طرحَه هذا ضمن إطار موسع وشامل، فإذا كان مجرد طرحه الفكرة يُعتبر تجديدًا في الدراسات التاريخية العربية والعثمانية، إلا أنّه، وفي إطار بناء دفاعه عن هذه النظريّة[5] واختياره المصادر المؤيّدة، أفقدَ النظرية بعضًا من ثقلها، على رغم وجاهتها. وهكذا، كان لا بدّ من مُحاولةٍ لإعادة صياغة فكرة رافق، ومن ثمّ وَضْعها ضمن السياق التاريخي المناسب. ولعلّ المكان الأنسب للانطلاق نحو هذا الهدف هو التطرّق إلى مسألة شرعية الحكم العثماني في البلاد العربية.

لقد احتلّت مسألة شرعيّة الحكم موقعًا مركزيًّا في السياسة العثمانية، أو في الأيديولوجيا العثمانية كما يسمّيها الباحِثونَ المعاصِرون، ولم يكن العمل على

(3) Steve Tamari, "Arab National Consciousness in Seventeenth and Eighteenth Century Syria," in: Peter Sluglett & Stefan Weber (eds.), *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul Karim Rafeq*, Ottoman Empire and its Heritage: Politics, Society and Economy 43 (Leiden/Boston: Brill, 2010), p. 311.

(4) إن استخدامي هنا مصطلح "عروبة" هو بعيد عن استخدام المصطلح ذاته في الأدَبيّات الحزبية والأيديولوجية للقرن العشرين، وقد فضّلت استخدامه على استخدام "العروبية" مثلًا، وبالتالي أعتبره الترجمة الأنسب ربما للمصطلحات الإنكليزية (Arabness, Arabism) وغيرها، التي استخدمها عبد الكريم رافق في نصوصه الإنكليزية، وكذلك غيره من الباحثين.

(5) طرح رافق أفكاره هذه في أكثر من مناسبة باللغتين العربية والإنكليزية، للاطلاع عليها باللغة العربية، يُنظر: عبد الكريم رافق، "الهوية والانتماء في بلاد الشام في العهد العثماني"، **مجلة دراسات تاريخية**، العددان 81-82 (آذار/ مارس-حزيران/ يونيو 2003)، ص 115-147، وهناك نصّان بالإنكليزية. وسأكتفي بالإشارة إلى هذه النصوص هنا منعًا للتكرار في بقية هذا الفصل:

Abdul-Karim Rafeq, "Relations between the Syrian 'ULAMĀ' and the Ottoman State in the Eighteenth Century," *Oriente Moderno* (Nuova serie), anno 18 (79), no. 1: *The Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (1999), pp. 87-95; Abdul-Karim Rafeq, "Abd al-Ghani al-Nabulsi: Religious Tolerance and 'Arabness' in Ottoman Damascus," in: Camille Mansour & Leila Fawaz (eds.), *Transformed Landscapes: Essays on Palestine and the Middle East in Honor of Walid Khalidi* (Cairo: American University in Cairo Press, 2009), pp. 2-17.

هذه المسألة مقتصِرًا على الأحداث التاريخية البارزة أو مراحل تطور شكل الحكم العثماني مِن حُكم قبيلة إلى مملكة، بل كان لهذه المسألة طابعُ الاستمرار والديمومة[6]، بحيث لم تتوقف حتى في فترَات الاستقرار. وخلال الفترة الممتدة من حُكم سليم الأوّل (ت 1520) إلى حكم ابنه سُليمان القانوني (ت 1566)، أي في المرحلة التي أعقبَت ضَمّ البلاد العربيّة، اتّخذَت مسألة الشرعية هذه أبعادًا جديدة، وبالتالي جرى العمل عليها على أكثر من مُستوًى، يمكن تمييز ثلاثة منها بالرغم من تداخلها، وهي: الشرعية الصوفية، والشرعية الإسلامية والشرعية المحلية.

***

1 - الشرعية الصوفية

اعتمدَت شرعية حكم العثمانيين تاريخيًّا على العامِل الصوفيّ، أو الشرعية الصوفية، منذ بروز سُلالة آل عثمان في بلاد الروم، حيث وُلدت السلطنة العثمانية في مجتمع امتلك الصوفيون والأولياء فيه نفوذًا يعادِل نفوذ الحكّام، كما يقول حسين يلماز (Huseyin Yilmaz)، الذي يُسمّي ميل العثمانيين إلى إقحام التصوّف في مسائل السياسة وشرعيّة الحكم بـ"تصويف السياسة"[7]. كان ضروريًّا بالتالي أن يسعى العثمانيون، عند ضمّهم البلادَ العربية، إلى الشرعية الصوفية العرَبية، ولعلّ أهمَية هذه الشرعية في هذه الحالة، لا تَكمُن في مدّ الجسور بين التصوف الروميّ والتصوّف العربي فحسب، بل في قدرة الصوفيين على التأثير في العامّة وفي الرأي العام الشعبي أيضًا. من هنا، يمكن فهم اهتمام العثمانيين في تقريب بعض الطرق الصوفية المحلية منهم، كما رأينا في حالَتي العُلْوانية والصُّمادية في سوريا مثلًا، وقد مرّ معنا ما رواه عبد الغني النابلسي عن أساطير تتعلَق بمُشارَكة أولياء محليين بغزَوات مع السلاطين العثمانيين.

وفي ما يخصّ العُلْوانية، أشارَ رافق في سياق بناء نظريته عن الظهور المبكّر للعروبة، إلى أحد نصوص الشيخ عُلْوان حمل عنوان **النصائح المهمّة للملوك والأئمّة**، وهو عبارة عن رسالة طويلة أرسلها شيخ الطريقة العُلْوانية إلى سليم الأول

(6) Yilmaz, p. 147.

(7) Ibid., pp. 5, 203.

بعد ضَمّ البلاد العربية، وقد أشار رافق إلى هذا النصّ لا للدلالة على العروبة المبكّرة، بل كدلالة على ما يمكن اعتباره وجود جرأة مبكّرة من العلماء السوريين تجاه الحكم العثماني الجديد. لكن، وبالاطّلاع على نَصّ الرسالة، يبدو أنها لم تكن في سياق اختِلاف أو مواجَهة مع العثمانيين، بل على العكس، فهذه الرسالة يمكن تصنيفها ضمن أدب النصيحة الذي كان رائجًا بين العلماء والمثقّفين[8]، والمقصود منه التوجّه إلى السلطان بنصائح عمومية أو إبداء الرأي في قضية محددة ضمن حدود الولاء للسلطان. وهذا ما كانت عليه رسالة الشيخ عُلْوان التي اشتملت على مواضيع عموميّة كالعدل والنَّهي عن المُنكَرات ومراعاة العلماء وغيرها، فعلى امتداد النصّ كان الشيخ يخاطب السلطان بـ "مولانا الخندكار"[9]، معترفًا بشرعية حكمه، واصِفًا إياه بـ "السلطان الذي أقامه الله لتدمير أهل الجَوْر والظلم"[10]، وبهذا يجوز اعتبار هذه الرسالة، على عكس ما سعى إليه رافق، واحدة من الإشارات على الشرعية الصوفية التي منحها الصوفيون السوريون للعثمانيين.

من جهة أخرى، يندرِج سعي العثمانيين إلى الشرعية الصوفية ضمن تقليد قديم يربط فتوحاتهم الجديدة وتوسيع سَلطنتهم بالأساطير الصوفية المشرِّعة لها، والقادرة على خَلْق رابط عاطفي مع المناطق الجديدة المكتسَبة، وهو تقليد أخذ في البروز في عهد محمد الفاتح (ت 1481) عند فتح القسطنطينية في 1453، فالشرعية الدينية التي أُسبغت على الحدَث عبر استحضار حديث للنبيّ محمد عن فتح القسطنطينية، وقيام العلماء العثمانيين بصياغة تفسيرات جديدة لآيات قرآنية رُبطت بالحدَث، وبالرغم من كونها كافية في ذاتها لتشريعه، إلا أن العثمانيين منحوه جُرعة صوفية معتبَرة في الوقت ذاته[11]. والأمر استمرّ على هذا النحو، بحيث عملت الشرعية الصوفية إلى جانب الشرعية الدينية، وهذا ما نجده في مناسبة فتح السلطان سليمان

(8) Şahin, pp. 164-165.

(9) الخندكار، أو الخنكار كما وردت عند ابن طولون، أو الهنكار كما وردت عند الجبرتي، هي كلمات فارسية تعني الملك.

(10) يمكن الاطلاع على نص الرسالة في رسالة الماجستير التي أعدّها موفق بن عبد الله العوض عنها وحملَت عنوانها نفسه، والمقدمة إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1998. وبخصوص موقف الشيخ عُلْوان من السلطان سليم، يُنظر: ص 111-112، 125، 145.

(11) Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and his Time*, Ralph Manheim (trans.), William C. Hickman (edited, with a pref.), Bollingen Series 96 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), pp. 84-85; Yilmaz, pp. 134-135.

عِراقَ العرَب، فإلى جانب الشرعية الدينية المتمثلة بمحاربة الصوفيين "الرَّوافِض"، برزت رمزية الانتقام لمَقام الوليّ عبد القادر الجيلاني، مؤسس الطريقة القادرية[12].

على أنّ لجوء العثمانيين إلى الشرعية الصوفيّة شهد ذُروته، على الأغلب، عند ضَمّ مدينة دمشق إلى حكمهم. فإلى جانب ما أبداه السلطان سليم من احتِرام وإحسان لصوفيّي المدينة، برزت مسألة إعادة الاعتبار لابن عربي، والأولوية التي منحَها سليم لهذه الشخصية. في الحقيقة، لم تكن مبادرة السلطان تجاه ابن عربي أمرًا جديدًا أو خارجًا عن نِطاق الأيديولوجيا العثمانية بالعموم، بل أتَت متّسقة مع هذه الأيديولوجيا واستمرارًا لأحد ركائزها، وبالتالي، استكمالًا لتأثيراتها ضمن الثقافة العثمانية. ذلك أنّ أفكار ابن عربي كانت قد شهِدَت رواجًا شعبيًّا منذ عهد مراد الثاني (ت 1451)، بحيث لم تعد محصورة بالنُّخبة المثقَّفة من العثمانيين، بل باتت قيدَ التداوُل الواسع حتى بين الأميّين منهم، وكان انخراط البلاط السلطاني في تلك الفترة في أفكار ابن عربي قد أتاح المجال للسلالة العثمانية في تقديم نفسها باستخدام اللغة الصوفية في أقصى درجاتها، وهذا ما جعلها قادرة على مواجهة المجموعات الصوفية الراديكالية ذات الميول المتمرِّدة كالحُروفية، التي احتوت تعاليمُها قدرًا من أفكار ابن عربي بدورها[13].

وفي السياق ذاته، كانت النخبة المثقفة العثمانية المقرَّبة من البلاط منخرطة في عملية تفسير كتابات ابن عربي، وتمكّنوا بالتالي من استخلاص النظريّات السياسية الملائمة، بخاصّة في ما يتعلق بتعريفات الحكم والسلطنة وغيرها، فضلًا عن عُثورهم على ما عُرف بنبوءة ابن عربي بظهور السلطنة العثمانية، وبهذا، ارتقى ابن عربي إلى منزلة الوليّ الراعي – الحامي للسلالة العثمانية[14]. وإذا أُضيفت هنا الأسطورة العثمانية الأخرى القائلة بِنُبوءة ابن عربي بِضَمّ العثمانيين دمشقَ والقاهرة، أصبح في الإمكان القول إنّ دخول العثمانيين إلى دمشق ومسارَعتهم لتكريم ابن عربي كان ذا أهمية رمزية، بخاصّة إذا صحّ الافتراض بأنّ العثمانيين وجدوا في ابن عربي جسرًا أو رابطة روحيّة تربطهم بالمجتمع الجديد الذي بات تحت حكمهم.

(12) Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918: A Social and Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p. 31.

(13) Yilmaz, p. 132.

(14) Ibid., pp. 204-217.

2 - الشرعية الإسلامية

كانت عملية ضَمّ العثمانيين البلاد العربية، أقلّه بلاد الشام والحجاز، أمرًا محتومًا[15]، لكنْ بما أنّ هذه الأراضي كانت محكومة من مملكة مسلمة، كان لا بدّ من تأمين الحُجّة الشرعية لضمّها ومحاربة حكّامها المماليك، وكانت هذه الحجّة موجودة ولم يكن العثمانيون بحاجة إلى اختِراعها، فقد تمثّلت بالعدوّ الصَّفَويّ. وهكذا، صاغَ العثمانيّون حجّتهم الشرعية القائلة بوجوب محاربة المماليك لأنهم تقاعَسوا عن حماية المسلمين من خطَر الصَّفَويّين، ولكونهم تحالفوا معهم ضدّ مسلمين آخرين هُم العثمانيون، وهذا ما حصل حقيقةً، وقد أضاف العثمانيون إلى هذه الحجّة الشرعية ادّعاءهم بأنّ من واجِبهم الدفاع عن المسلمين العرب وتحريرهم من الظلم، وأنّ العثمانيين هُم الأحَق بحُكم المدن المقدّسة من المماليك[16]. وفي هذا الادّعاء الأخير تظهر إحدى رغَبات العثمانيين التاريخية، فمنذ عهد محمد الفاتح كانت عينُهم على المدُن المقدَّسة، ولطالما حاولوا خلق روابط بينهم وبينها[17]، باعتبار أنّ حكم هذه المدن ورعايتها يمثّلان أقصى درجات الشرعية الإسلامية.

(15) في الواقع هناك إشارات إلى أنّ فكرة ضمّ العثمانيين البلاد العربية تعود إلى عهد محمد الفاتح، الذي درس إمكانية احتلال الإسكندرية. يُنظر:

Babinger, p. 396.

(16) Alan Mikhail, *God's Shadow: The Ottoman Sultan Who Shaped the Modern World* ([s. l.]: Faber & Faber, 2020), p. 288; Yilmaz, p. 224.

(17) كدلالة على رفض المماليك إفساح المجال لغيرهم من الحكّام المسلمين للقيام بأعمال ذات دلالات رمزية في مكّة والمدينة، كإرسال كِسوة للكعبة، يورد ابن إياس محاولتين من طرف ابن تيمورلنك. يُنظر: أبو البركات محمد بن أحمد بن إياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفى (القاهرة: [د. ن.]، 1975)، ص 159، 244. وكذلك فعل الصفويون بحسب ابن طولون، في: شمس الدين محمد بن علي بن طولون، **مفاكهة الخلان في حوادث الزمان**، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 293. وقد تكرر رفض المماليك طلبًا آخر من محمد الفاتح، إلا أن ذلك لم يمنع من تمكّن العثمانيين من القيام بأعمال أخرى بشكل غير مباشر. يُنظر: نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 123-125. ويُنظر أيضًا:

Babinger, pp. 402-403; Mikhail, p. 273; Yilmaz, p. 249.

من ناحية أخرى، كان ضَمّ العثمانيين البلادَ العربية قد أضاف عناصر قوّة إلى الأيديولوجيا العثمانية[18]، وإلى الجانب المتعلق بأفكارها عن الحكم، فقد كان العلماء العثمانيون يَجهَدون منذ زمن لاختراع مكانة لحُكم آل عثمان ضمن سياق التاريخ الإسلامي، بما يعني أنّ حكمهم هو امتداد أو استمرار لحكم الخلافة العباسية، ولإثبات ذلك توصّلوا إلى النظرية القائلة إنّ عثمان، مؤسس السلالة، قد ورث الحكم عن السلاجِقة الروم، الذين بدورهم كانوا استمرارًا لحكم العباسيين[19]. هكذا، وفي سياق تطوّر الأيديولوجيا العثمانية واتساع رُقعة السلطنة لتضمّ مراكز الإسلام الكلاسيكي القديم، فضلًا عن المدن المقدسة، تمكّن العثمانيون من تقديم نموذجهم الفريد عن الإسلام، والذي يُسمّيه الباحثون بـ "الإسلام العثماني"[20].

في المحصلة، كان ضمّ العثمانيين البلاد العربية بمَثابة المرحلة الأخيرة في بناء إمبراطورية كبرى ذات امتداد جغرافيّ واسع، ومتعدّدة الثقافات والانتماءات الدينية، ليس على المستوى الإسلامي (السنّيّ) فحسب، بل على المستوى العالمي (الأوروبيّ) أيضًا[21].

وفي هذا الإطار، كان اشتباك إسلام الحدود (التشيّع الصفويّ) مع سلطنة الحدود (العثمانيين) عاملًا حيَويًا في ظهور المرحلة الثالثة من مَراحِل تطوُّر السلطنة العثمانية[22]. وهكذا، وبالرغم من التهديد الوجوديّ الذي مثّله الصفَويّون، كانت الحرب ضدّهم الأداة الدعائية الأبرز في مرحلة ضمّ البلاد العربيّة، وكان لافتًا منذ البداية استخدام سليم الأول هذه الاستراتيجيةَ، فقد طلب من العلماء إصدار فَتاوى رسمية في تكفير الصفَويّين، وبالتالي كان انتصاره عليهم في معركة جالديران في

(18) Metin Kunt, "State and Sultan up to the Age of Suleyman: Frontier Principality to World Empire," in: Metin Kunt & Christine Woodhead (eds.), *Süleyman the Magnificent and his Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World* (London/New York: Longman, 1995), pp. 23-24.

(19) Yilmaz, pp. 119-121, 125-127.

(20) F. Asli Ergul, "The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum?," *Middle Eastern Studies*, vol. 48, no. 4 (July 2012), pp. 632-633; Mikhail, p. 55.

(21) Noel Malcolm, *Useful enemies: Islam and the Ottoman Empire in Western Political Thought, 1450-1750* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2019), pp. 104-116.

(22) وذلك باعتبار أن المرحلة الأولى كانت استعادة السلطنة على يد محمّد الأول بعد الحرب الأهلية التي نتجت بعد معركة أنقرة في 1402 وأدت إلى موت بيازيد الأول وتشتُّت الحكم، والمرحلة الثانية التي نتجت عن فتح القسطنطينية في 1453.

1514 ذا أهمّية عسكرية ورمزية في آن، كما أكسبه تقدير المسلمين بالعموم والعرَب منهم بالخصوص، الذين هلّلوا لأخبار انتصاراته[23]، واستمرّ الأمر في عهد سليمان، ففي حربه ضدّ الصفويّين لاستعادة بغداد منهم، أعاد تأكيد نفسه كحامٍ للدين الإسلامي، وذلك عبر الأعمال التي قام بها في بغداد لـ "تسنين" الجوامع فيها[24]، فضلًا عن رمزية الانتقام للعلماء والصوفيين السنّة الذين قُتلوا على يد الصفَويّين[25]، وقد برزت ذروة استخدام الرمزِيّات الإسلامية في حادثة ادّعاء العثور على قبر الإمام أبي حَنيفة مؤسس المذهب الحنَفيّ الذي يعتمده العثمانيون كمذهب رسمي للدولة، إذ يخبرنا مصطفى جلال زاده (ت 1567) كاتب السلطان، بأنّ السلطان قد حضر من إسطنبول إلى بغداد خصّيصًا لتكريم أبي حنيفة[26].

3 - الشرعيّة المحليّة

لعلّ هذا المستوى من الشرعيّة هو الأهمّ، إذ تجتمع فيه وتتشابك الشرعِيّتان الصوفيّة والإسلاميّة، ما يسمح بالوصول إلى تصوّر أشمل لمسألة الشرعية نفسها. والمقصود هنا بالشرعيّة المحليّة هو مدى قبول العرب بالعموم وعلماء دمشق بشكل خاّص بالحكم العثماني الجديد[27]. وفي هذا الإطار، كان هناك ميل في الدراسات التركية للقول بأنّ العرب كانوا مهيَّئين لقبول الحكم العثماني، وهو ما بدأت دراسات أحدث بنقده، مؤكِّدة وجود مشاعر سلبيّة عند العرب في بداية الحكم العثماني، على أنّ النقاش الأفضل لهذا الموضوع يكون في رَصْد مواقف العرب وسياقاتها بعيدًا عن إشكالية البحث في العواطف. من هنا يمكننا أن نُميّز بين ثلاثة مواقف عند العلماء العرب والدمشقيّينَ، موقف سلبيّ صريح وآخر إيجابيّ وثالث حذِر يحتوي عناصر سلبية وإيجابية في آن، على أنّ انتماء هؤلاء العلماء إلى أكثر من مرحلة زمَنية لا ينتقِص من أهمية مَواقِفهم أو حيويّتها، وذلك على اعتبار أن مسألة تأكيد الشرعية لم تكن محصورة بمرحلة زمنية معينة.

(23) يُنظر: ابن إياس، ج 4، ص 371-372، 393، 398، 400-404.

(24) Şahin, p. 98.

(25) Yilmaz, p. 264.

(26) Şahin, pp. 97-98.

(27) Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600* (London: Phoenix Press, 1973), p. 53.

ولعلّ الموقف السلبيّ الأبرز يتمثّل في ما عبّر عنه ابن الحمصي (ت 1527)، الذي عاصر مرحلة انتقال الحُكم، ففي كتابه **حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران**، لم يتردّد في الترحّم على السلطان المملوكي والنّيل من سليم الأول، وكذلك فعل مع سليمان[28]. أمّا في حالة ابن طولون (ت 1546)، الذي عاصر الفترة ذاتها، فالأمر يختلف، ففي كتابه **مفاكهة الخلّان** لا يبخل في تسجيل ملاحظاته السلبيّة على سلوك العثمانيين وأعمالهم عشيّةَ دخولهم دمشق، وإذا كان في بعض الأحيان قد أظهر إشارات تدل على رفضه الحكم الجديد، إلا أنّه تمتّع على ما يبدو بحِسّ عمليّ منعه من الانْجِرار إلى الحماسة، وفي المقابل يَحفلُ كتابه بانتقادات متعدّدة لحكم المماليك، وبموقف سلبيّ تجاه تمرّد جان بردي الغزالي، حاكم دمشق المملوكيّ المعيّن من قبل العثمانيين، كما أنه التزم عند إشارته إلى السلطان بتأكيد احترامه سلطته؛ وبالرغم من مشاعره السلبية الواضحة تجاه العثمانيين[29]، يظهر عليه الإعجاب بِهيبة الحكم الجديد، وهذا ما نجده في وصفه مُعسكرَ السلطان سليم عند مدخل دمشق، وفي نقله النصَّ الكامل لرسالة سليم إلى المماليك بعد انتصاره على الصفويين في جالديران. وقد تمثّلَ حِسّ ابن طولون العمَليّ والتزامُه بالأمانة التأريخية في أكثر من مكان، فأشار إلى انقسام بين علماء دمشق بخصوص تأييد المماليك ضدّ العثمانيين، إذ لم يحضر "أحدٌ من المبارَكين" إلى جلسة العلماء للدُّعاء للسلطان المملوكي عشيّة الحرب الوشيكة بين الطرفين، ليضيف: "وألسِنَتهم ناطقة بالدعاء لمن قصده الخير منهما"، وإلى ذلك، اعترف ابن طولون بتآمر المماليك مع الصفَويّين، ما يمكن اعتباره تأييدًا للرواية العثمانية[30]. ومن اللافت أنّ ابن طولون كان أوّل من تعيّن لإمامة جامِع ابن عربي الذي كان أوّل بناء عثماني يُقام في دمشق،

(28) أحمد بن محمد بن عمر الأنصاري بن الحمصي، **حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران**، تحقيق عبد العزيز فياض حرفوش (بيروت: دار النفائس، 2000)، ص 494، 557.

(29) في سياق انتقاد ابن طولون عدمَ استقبال السلطان سليم علماءَ دمشق وأعيانها، مزجَ بين مديح والده بيازيد الثاني وتصويره الروم بالعموم بصورة سلبيّة بقوله: "كان يُشترَط على كل مَن يخدمه [أي السلطان] أن لا يكذب ولا يخون، ولكنه يصنع من الشهوات ما أراد، وكان الزِّنا واللِّواط وشرب الخمر والحشيش فاشيًا في بلادهم يتظاهرون به". يُنظر: شمس الدين محمد بن علي بن طولون، **القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية**، تحقيق محمد أحمد دهمان، مكتب الدراسات الإسلامية في دمشق 2 (دمشق: مكتب الدراسات الإسلامية، 1949)، ج 1، ص 67-68.

(30) ابن طولون، **مفاكهة الخلان**، ص 77، 256، 294، 309، 318، 333، 353-360.

وأغلب الظنّ، أن اختياره لهذا المنصب ذي الأهمية الرمزية، يندرج ضمن السياسة التقليدية للعثمانيين بالتقرُّب من الأعيان المحليّين في المناطق الجديدة.

وبالمقارنة البسيطة بين موقِفَي ابن الحمصي وابن طولون، يمكن الاعتقاد أنّ نموذج ابن طولون في التحفّظ على الحكم العثماني كان الغالبَ على مواقف المعارِضين لهذا الحكم، إذ يبدو على هؤلاء ميلهم إلى تسجيل ملاحظاتهم السلبية لكن ضمن إطار التسليم بالشرعيّة، ما يعني أنّهم لم ينخرِطوا في عمليّة نزع الشرعية عن العثمانيين، وفيما مثّل ابن طولون المثال الأبرز لهذا التوجُّه في دمشق، لا يمكن تجاهُل حالة أخرى في مصر، آخِذين في الاعتبار مَتانة الرابطة بين علماء مصر والمماليك، وتتمثّل هذه الحالة في المؤرِّخ المصري ابن إياس (ت 1524)، الذي عاصر المرحلة الانتقالية أيضًا، ففي تاريخه المسمّى **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، لا يتردّد ابن إياس في نقد العثمانيّين، خصوصًا عند تأريخه تفاصيل دخولهم إلى القاهرة، الأمر الذي بلغ درجةَ الدعاء على السلطان، ولكنه في الوقت نفسه كان قد اعتنى بترجمة السلاطين العثمانيين، واتّبع على ما يبدو تقليدًا آخر في منح الشرعية للحاكم، فكما فعل مع المماليك الجراكسة، نسبَ ابن إياس العثمانيين إلى العرب، وهو ما لم يفعله ابن طولون، الذي ادّعى أنّهم مماليك[31]. وإلى ذلك، يبدو أنّ ابن إياس قد حسم موقفه في وَلائه للحكم الجديد، إذ أشار إلى السلطان سليمان بعبارة "مولانا"[32].

ويبرز في الأمثلة السابقة موضوع علاقة العلماء المذكورين أو موقفهم من السلطنة المَملوكيّة، وهو موضوع أشار إليه رافق أثناء طرحه نظريّتَه، فقد حاول من باب المقارنة بين المماليك والعثمانيين إقناع قارئه بتفضيل العلماء السوريين للمماليك، ومن بين الحجج التي أوردَها في ذلك أنّ عاصمة حكم المماليك كانت مدينة عربية، وأنّ سَلاطينهم كانوا مَرئيّين للسوريين، بينما لم يَزُرْ سوريا أيُّ سلطان عثماني باستثناء عبد العزيز، الذي زار مصر في عام 1863، فضلًا عن قوله إنّ العلَماء السوريين نادرًا ما أشاروا إلى السلطان العثماني بـ"سلطاننا" على عكس ما درَجوا عليه مع السلطان المملوكي. وفي هذا كلّه لم يُغفل رافق الفترة الطويلة التي

(31) المرجع نفسه، ص 339.

(32) ابن إياس، ج 1، ص 471، ج 2، ص 288، 316، 436، ج 3، ص 181، ج 4، 269-270، ج 5، ص 151، 162، 179، 206-208، 363-364، 406، 417-427.

قضاها سليم الأول في دمشق والقاهرة، وزيارة ابنه سليمان لبغداد وإقامته في حلب شتاء 1549[33]، أو حتى إقامة مراد الرابع في الموصل شتاء 1638 أثناء حملته على الصفَويّين فحسب، بل ركّز على حجّة ضعيفة هي استخدام مصطلح "سلطاننا"، الذي يمكن أن يكون قد أخذه عن ابن طولون، الذي استخدمه في سياق رِوايته أحداث فترة الاشتباك بين المماليك والعثمانيين وعدم استقرار أمور الحكم في دمشق، أي أنّه استخدمه للتميز.

إلى ذلك، تبدو إشارة رافق إلى تفضيل السوريين للمماليك مضلِّلة بعض الشيء، وربّما فسّرَها البعض دليلًا على علاقة ودّ بين السوريين والمماليك، وهو أمر غير صحيح، إذ ليس من الصائب التعامل مع مرحلة تاريخية طويلة بمثل هذا التبسيط. ومن جهة أخرى، يشير خالد زيادة إلى "أن العلماء لم يقفوا إلى جانب المماليك في حربهم ضدّ العثمانيين، بل على العكس من ذلك، فقد استقبلوا ولو بشكل سلبي المنتصر"[34]. من جهة أخرى، وبغضّ النظر عن روايات العلماء المرحّبين بالحكم العثماني، والتي عدّدَت مَساوئ المماليك في المرحلة الأخيرة من حكمهم، تمكن الإشارة بخصوص دمشق، إلى الخطأ التاريخي للمماليك في تعامُلهم مع اجتياح تيمورلنك دمشقَ بعد بغداد في 1401، ذلك أن ما فعله تيمورلنك في دمشق بقي عالقًا في الذاكرة الجماعية للمدينة إلى يومنا الحاضر[35]. وفي هذه النقطة تحديدًا

(33) Şahin, p. 120.

(34) خالد زيادة، **الكاتب والسلطان، من الفقيه إلى المثقف** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2013)، ص 26.

(35) كان ابن إياس قد اعتنى بتفاصيل اجتياح تيمورلنك دمشق وانتقد المماليك على تقاعسهم في محاربته، يُنظر: ابن إياس، ج 1، ص 601-616، 645-646. وأيضًا: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، حققه وعلّق عليه محمود الأرناؤوط، 10 ج (بيروت: دار ابن كثير، 1986-1993)، ج 9، ص 96-101؛ أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 50-54. وكأمثلة على احتفاظ الذاكرة الجماعية (القريبة والبعيدة) للدمشقيّين بفظائع تيمورلنك التي استمرت مدة ثمانين يومًا. يُنظر: ابن طولون، **مفاكهة الخلان**، ص 306؛ أحمد البديري الحلاق، **حوادث دمشق اليومية**، نقحها محمد سعيد القاسمي، وقف على تحقيقها ونشرها أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، [1959])، ص 40، 215. وعن الإشارة إليها في الأدب، يُنظر: غادة السمان، **الرواية المستحيلة - فسيفساء دمشقية: رواية** (بيروت: منشورات غادة السمان، 1997)، ص 66. وإلى اليوم يُستخدم تعبير "شامي تمرلنكي" لإهانة الدمشقيّين.

يلتقي كلّ من الدمشقيين والعثمانيين، إذ لم يتخلّص العثمانيون بدورهم من ذكرى هزيمة 1402 وأسْر تيمورلنك السلطانَ بيازيد الأول وإذلاله، وقد استخدم أعداؤهم هذه الحادثة ضدّ سليم الأول في محاولة استفزازه(36).

في المقابل، نجد أكثر من مثال على موقف العلماء الإيجابي تجاه العثمانيين، ففي رسالة سياسية بعنوان **الجواهر المُضيّة في أيام الدولة العثمانية**، يصنّف محمد بن محمد بن سلطان الدمشقي (ت 1543)، السلطانَ سليمًا باعتباره الحاكِمَ المثاليّ، وفي مرحلة لاحقة يوسّع هذه الرسالة ويهديها إلى السلطان سليمان(37). وبدوره، كتب محمد بن محاسن الأنصاري في 1524 كتابه **تحفة الزمان إلى الملك المظفر سليمان**، على نموذج كُتُب النصيحة الموجهة للحكام، وقد مدح فيه سليمان، وأكّد شرعية حكم العثمانيين للبلاد العربية بعد ضمّها إلى السلطنة(38). ويَبرز موقفٌ إيجابيّ آخر، ينتمي صاحبُه إلى الجيل اللاحق من العلماء، أيْ جيل العلماء الذين لم يُعاصِروا المرحلة الانتقالية، وهو العالِم والمؤرِّخ ابن العماد الحنبلي الدمشقي (ت 1679)(39)، ففي تاريخه المسمى **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، يتبنّى الرواية الرسمية العثمانية المبرِّرة لِضَمّ البلاد العربية ويتّهم المماليك بالتحالُف مع الصفويّين، وبالتالي يؤكّد شرعية الحكم العثماني، وقد أشار ضمن هذا السياق إلى رغبة الناس بزوال حكم المماليك(40).

ومن بين أهمّ علماء دمشق الذين يمكن تصنيفُ موقِفهم تجاه الحكم العثماني بالإيجابيّ، يَبرز نجم الدين الغزي (ت 1651)، وتَكمُن أهمّيته في تحدُّره من عائلة علمية عريقة، وفي المكانة المرموقة التي تمتّعَت بها على مستوى دمشق وخارجَها، فضلًا عن علاقتها الجيّدة بالعثمانيين،كما يظهر في ترجمته لكلّ مِن والده وجدّه، إذ

---

(36) Inalcik, p. 52.

(37) يُنظر ترجمته، في: الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 2، ص 13-14. وبخصوص رسالته، يُنظر: عيسى سليمان محمد أبو سليم وتيسير خليل محمد الزواهرة، "الجواهر المضية في أيام الدولة العثمانية محمد بن سلطان الدمشقي (870/ 1465-950/ 1544): دراسة وتحقيق"، **مجلة المنارة للبحوث والدراسات**، مج 13، العدد 7 (2007).

(38) Yilmaz, pp. 83-84.

(39) يُنظر ترجمته، في: محمد الأمين بن فضل الله المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** (القاهرة: [د. ن.]، 1869)، ج 2، ص 340-341.

(40) ابن العماد الحنبلي، ج 9، ص 516-517، ج 10، ص 147، 161، 198.

يبدو اهتمام العثمانيين بهما في بداية حكمهم، فقد كان لهما موقع صوفيٌّ بارز، إضافة إلى مكانَتهما العلمية الرفيعة، وبالتالي، تتلمذ عدد من العلماء العثمانيين عليهم أو سَعَوا إلى الحصول على إجازات منهم، ومن هؤلاء مَن وصل لاحقًا إلى منصب شيخ الإسلام، وبالتالي لا يمكن إنكار ولاء الوالد والجدّ للعثمانيين، وكمِثال على ذلك كان بدر الدين الغزي الوالد قد كتب رسالة عنوانها **المطالع البدرية في المنازل الروميّة**، روى فيها انتصار المسؤولين العثمانيين له في قضيّة تتعلق بأحد مَناصِبه، وقد أظهر فيها ولاءَه للسلطنة ومديحَه للسلطانَين محمد الفاتح وسليمان القانوني[41].

ورِثَ الغزي بدوره مكانة جدّه ووالده، وقد ترجم في كتابيه **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة** و**لطف السمر وقطف الثمر**، لسبعة من السلاطين، وأشار إلى تبنّيه الروايةَ الرسمية بخصوص حِلف المماليك والصفَويّين في ترجَمته للسلطان قانصوه الغوري، أما في ترجَمته لبيازيد الثاني (ت 1512) وسليمان فإنه لم يكتفِ بتعظيم السلاطين، بل أظهر إشارات إلى انخراطه في الأيديولوجيا العثمانية المتعلقة بصورة السلاطين، وعند إشارته إلى حادِثة انتقال الحكم من بيازيد الثاني إلى سليم، حرصَ الغزي على تبريرها وتجنّب الإشارة إلى صراع السلطة الذي نشأ بين سليم وأبيه وإخوته، فقد ظهر توجُّه بين كُتّاب الدولة العثمانيين للدفاع عن شرعية ولاية سليم في مواجَهة الإشاعات التي صوّرته كمغتصِب للسلطة[42]، والأمر تكرّر في تجنّبه الترجمة أو الإشارة إلى الأمير مصطفى ابن سليمان على الرغم من ترجمته لأخيه جيهان كير[43]. إلى ذلك، بدا الغزي وكأنه يشارك في صنع صورة السلطان الولِيّ أو التقيّ عند إشارته في ترجمته لسليمان إلى رؤية الأخير النبيَّ في منامه وأمْر النبي إياه ببناء التَّكيّة السليمانيّة في إسطنبول. وضمن هذا السياق الصوفي، يُعيد الغزي رِواية ابن العماد الحنبلي (ت 1678) عن نبوءة الولِيّ المغربي عمر البجائي المقيم في مصر بخصوص "زوال مملكة الجراكسة وقِتالهم ابن عثمان"، ونلحظ

(41) بدر الدين محمد بن محمد الغزي، **المطالع البدرية في المنازل الرومية**، حققها وقدم لها المهدي عيد الرواضية (أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004)، ص 21، 121، 263.

(42) Şahin, pp. 151, 182.

(43) الغزي، **الكواكب السائرة**، ج 1، ص 209-212، 295-298، ج 2، ص 133، ج 3، ص 141-193.

في مكان آخر تقديسه الوَليّ الروميّ آق شمس الدين، الذي يُعتبر "الفاتح الروحيّ للقسطنطينية"، وفي هذا بدا أن الغزي قد اشترك بدوره في إضفاء شرعية صوفيّة على حكم العثمانيين[44].

وبالرغم ممّا سبق طَرحُه يظهر الغزي في سياق شرح رافق أفكاره وكأنه من بين العلماء الذين اتّخذوا موقفًا سلبيًّا من العثمانيين، وقد استند في ذلك إلى أحد أهمّ كتب الغزي المسمّى **حسن التنبّه لما ورد في التشبّه**، وإلى مقدّمة الكتاب بالتحديد، إذ يفسّر إشارة الغزي إلى "الأمّة المحمديّة" في الحديث عن أحوالها على أنّه إشارة إلى "الأمة العربية الإسلامية"، وعلى هذا الأساس يُكمل في طرح نظريته عن العروبة المبكرة. لكن، وبغض النظر عن دقّة تفسير رافق مصطلح "الأمة"، فإنّ اختياره هذا الكتاب الضخم دقيق بِحدّ ذاته، ففيه تظهر إشارات واضحة على تعلّق الغزي بهويّته العربية، إذ أورد أمثلة كثيرة من التاريخ والأحاديث النبوية والآيات القرآنية التي تشير إلى مكانة العرب كشعب أو أمّة، فضلًا عن مكانة لُغتهم[45]. وقد كان عامل اللغة في الواقع، أحد العوامل الأولى التي أدت إلى بروز مسألة الهوية في السلطنة العثمانية، إذ ساهمَ ضَمّ البلاد العربية في تقوية ميل العثمانيين لتدعيم مكانة لغتهم[46]، وهو ميل كان قد بدأ في مرحلة سابقة ضمن سياق عمل المثقّفين العثمانيين على تطوير هويّتهم الروميّة.

وفي الإطار ذاته، نجد مثالًا آخر على نموذج العالِم الدمشقي ذي الموقف الإيجابي من العثمانيين، وممّن ظهرَت عنده إشارات مبكّرة إلى وعْي بهويته العربية في الوقت نفسه، الحسن البوريني (ت 1615)، فقد أظهرَ في كتابه **تراجم الأعيان من أبناء الزمان**، جميع الإشارات إلى ولائه للسلطنة من تعظيم للسلاطين عند الترجمة لهم واعتراف بشرعيّتهم المُطلقة، فقد وصف السلطان بـ"سُلطان الإسلام مولانا الغازي المُظفَّر الأسعد"، وقد عُرف عن البوريني ميله للتقرّب من الحُكّام وإتقانه للفارسية والتركية. وبالرغم من ذلك اختار الترجمة لبيازيد بن سليمان الذي تمرّد على أبيه السلطان، ولقّبه في كتابه بـ"السلطان" بدل "الأمير"، وروى حادِثة قتل

---

(44) المرجع نفسه، ج 1، ص 162. ويُنظر أيضًا: ابن العماد الحنبلي، ج 10، ص 147؛ Yilmaz, p. 134.

(45) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **حسن التنبّه لما ورد في التشبّه**، تحقيق ودراسة بإشراف نور الدين طالب (دمشق/ بيروت: مؤسسة دار النوادر، 2011)، ج 8، ص 362-387.

(46) Şahin, p. 186.

سليمان ابنه، وفي هذا خالف البوريني الاتّجاه العامّ عند الكتّاب العثمانيين لتجنّب هذه المسألة. لكنّ اللافت في كتابه ملاحَظاتُه على العلماء العثمانيين بخصوص موقِفهم من العرب ومن اللغة العربية، ويبدو في هذه الملاحظات أن تعبير "أولاد العرب"، الذي كان مُجايِله الغزي قد استخدمه أيضًا، قد اكتسب معنًى جديدًا، وهذا ما نجد مِثاله في وصف أحد القضاة الروم بأنّه "[كان] محبًّا لأولاد العرب جدًّا، حتى أنّه كان يقلّدهم في لبستهم"[47].

على أنّ إشارات علماء دمشق إلى هويتهم العربية قد بلغت مرحلة من التطور والنضوج مع عبد الغني النابلسي، خصوصًا في رسالته المُعنونة **القول السديد في جواز خُلْف الوعيد والرد على الرومي الجاهل العنيد**، فعدا عن العنوان القاسي الذي اختاره لرسالته هذه، كان النابلسي قد اتّهم عالمًا روميًّا لا يسمّيه، بـ "الجهل والعناد لأنه اتّهمَ العرب بالكفر" كما يخبرنا رافق، وقد استشهد النابلسي بما سبقت الإشارة إليه في كتاب الغزي **حسن التنبّه** عن مكانة العرب، بيد أنّ النابلسي قد اختلف عن الغزي في اعتماده لهجة حادّة في دفاعه عن العرب إلى درجة تحدث فيها عن فضلهم على الروم والعجَم، لكن ذلك لم يصل إلى مستوى العَداء أو تحدّي السلطنة. وقد حظيت رسالة النابلسي، التي يعود الفضل في إلقاء الضوء عليها إلى رافق، باهتمام الباحِثين الغربيين، وإذا كانت سرّيه، وهي من كُتّاب سيرة النابلسي بالإنكليزية، قد قلّلت من شأن الدلالة على الوعي بالهوية العربية في هذه الرسالة، معتبرة ما كُتب عبارة عن تنفيس لغضب النابلسي من العالِم الرومي[48]، إلا أنّ تاماري قد وضعَها ضمن منظور أشمل بقوله: "إن إشارات الوعي الإثنيّ العرَبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر والطريقة التي أُفصح بها عنها في نَصّ مثل **القول السديد**، لها آثار هامة على فهمنا لهذه الظواهر، كالأمّة والقومية، كما أنها تشير إلى أهمّية المَسار الواصل بين عصر ما قبل النهضة خلال الحكم العثماني - المنتقَص من قْدره بتسميته "المرحلة العربية السوداء" - من جهة، وبين المرحلة الحديثة للتاريخ السوري من جهة أخرى"[49].

---

(47) الحسن بن محمد البوريني، **تراجم الأعيان من أبناء الزمان**، تحقيق صلاح الدين المنجد (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1959)، ج 1، ص 68، 74، 158، 197، ج 2، ص 317.

(48) Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*, RoutledgeCurzon Sufi Series (London: Routledge, 2005), p. 92.

(49) Tamari, p. 317.

لقد تأثّرت كِتابات بعض علماء دمشق في القرن السابع عشر بالأحداث السياسية والاجتماعية، ما أدّى إلى تنوّع مواضيع هذه الكِتابات بتنوّع تلك الأحداث، فبالنسبة إلى الغزي، يبدو تأثّره بالأحداث التي شهدها واضحًا في كتابه **حسن التنبّه**، فالمساحة التي أفردها للحديث عن مكانة الأولياء وجواز زيارة القبور وغيرها من الأمور المتعلقة بالصوفيين، تشير إلى انْخِراطه في مواجَهة تَيّار القاضي زاده المُناهِض للصوفيّة، وكان قد عاصرَ مرحلته الأخيرة. ومن جهة أخرى، ينسجمُ تركيزُه على قدسيّة الخَليفتينِ الأوّلينِ أبي بكر وعمر، وحديثُه عن "الروافض" والعجَم، مع التوجّه العام في الكِتابة ضدّ الصفَويّين[50]، الذين عاصرَ احتلالَهم بغداد وما تلاه من الفظائع التي ارتكبوها تجاه السنّة في 1624 ومن ثمّ استعادتها في 1638 على يد مُراد الرابع. وبشكل عامّ، يُمكن تصنيف كتابه هذا بين الكتابات التي اهتمَّت بمناقشة المشكلات التي ظهرت في بداية فترة انحطاط السلطنة، وهي الفترة التي سمّاها المثقفون العثمانيون بـ "زمَن الاختِلال"[51]. أمّا بخصوص النابلسي، فأغلب الظنّ أنّ دفاعه عن ابن عربي في **القول السديد** لم يكن دفاعًا عن وليّ دمشق الحارس فحسب، بل دفاعًا عن إحدى ركائز الثقافة العثمانية، وعن أداة من أدوات الإعداد النفسي والروحي للجيش، وذلك في فترة كان أداء الجيش فيها يتراجع، فبعد أربعة أعوام من كتابَته هذا النَّصَّ شهدت السلطنة العثمانية لأوّل مرة في تاريخها أوّل خَسارة لِجزء من أراضيها في 1699 إثر "مُعاهدة كارلوفيتز" (Karlowitz). لكن، وفي السياق ذاته، هل كان الشقّ المتعلّق بتسامُحه تجاه المسيحيين في دفاعه عن ابن عربي تعبيرًا عن تفهُّمه سياسةَ تسامح السلطنة تجاه رعاياها المسيحيين، وهي إحدى الميّزات التي كانت تؤرّق أعداءها الأوروبيين[52]، وبالتالي رغبة منه في عدم إقْلاق مسيحيّي منطقته العرَب بشكل خاص؟ الأكيد هنا، وفي غياب إجابات قاطعة عن هذه الأسئلة، أنّ النابلسي بوصفه مثقّفًا كان منسجِمًا مع مجتمع متعدّد الانتماءات، كما ظهر في رحلاته واحتكاكه بالمسيحيين العثمانيين.

---

(50) الغزي، **حسن التنبّه**، ج 2، ص 328، 413-571، ج 3، ص 213-277، ج 8، ص 63-67، 209، 395-397، 441-443.

(51) Christine Woodhead, "Perspectives on Suleyman," in: Kunt & Woodhead (eds.), p. 189; Şahin, pp. 231-232.

(52) Malcolm, pp. 155-158, 230-231, 268-269, 281-287.

هكذا، يمكن تصنيف كتابات الغزي والنابلسي بالعموم على أنها تنتمي إلى السياق الثقافي - السياسي ذاته الذي هيمَنَ على كتابات أقرانهما الروم في الفترة ذاتها، لناحية المساهمة بتكريس الصورة الرسمية للسلطنة، وتبنّي منظومتها الفكرية في الدفاع عن سياساتِها الخارجية ومكانتِها ضمن العالَمينِ الإسلامي والأوروبي[53]. وبالتالي، يمكن القول إنّ مشاعر الانتماء إلى العروبة التي ظهرت في كتاباتهما بقيت محصورة ضمنَ نطاق انتمائهما العثماني، ولم تؤثّر في مكانتهما المحلية أو على موقعهما ضمن النخبة الثقافيّة العثمانية بالعموم، خصوصًا في ما يتعلّق بالنابلسي، باعتباره بلغَ الحدّ الأقصى في تعبيره عن هويّته، فمِن بين مجموعة رسائله نجد رسالةً أرسلَها إلى الصدر الأعظم فضل مصطفى كُبرلي في حزيران/ يونيو 1691، يحثّه فيها على نُصرة المظلومين ويدعو له بالنصر ويختم بأبيات شعر يمدحه فيها[54]، وقد قُتل بعدها بفترة في أرض المعركة. وكان لافتًا بعد انتشار **القول السديد** طلَبُ مفتي الإسلام فيض الله أفندي منه في 1698 الصلاةَ مِن أجل انتصار العثمانيين في الحرب، وقد اعتَبَرَت سرّيه أن هذه الرسالة "تُثبت مكانتَه وقدسيّته في ذلك الزمن، وتشير إلى كونه أحدَ مَن تلجأ إليه أعلى السلطات الدينية في السلطنة"[55]. فالانتماءات العرْقيّة أو الجغرافية إذًا، مهما كانت مهمة، تبقى واحدة من روابط عديدة غيرها، أهمّها في نظر الطبقة الحاكمة كان الولاء للسلطان، كما يقول باكي تيزكان (Baki Tezcan)[56].

من جهة أخرى، صحيح أنّ تعبير علماء دمشق عن هويّتهم الثقافية - الإثنية لم يخرج عن نطاق انتماءِهم العثماني، إلا أنّ السؤال هنا هو ما الذي جعل هذه الإشارات تتطوّر وتنضج لتصل إلى المستوى الذي بَلَغَته في كتابات الغزي والنابلسي؟

---

(53) Şahin, pp. 157-186.

(54) عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، **مراسلات النابلسي: وسائل التحقيق ورسائل التوفيق**، دراسة وتحقيق بكري علاء الدين (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2010)، ص 173-175.

(55) للاطلاع على نص رسالة شيخ الإسلام وردّ النابلسي، يُنظر: المرجع نفسه، ص 216-222. ويُنظر أيضًا:

Sirriyeh, p. 105.

(56) Baki Tezcan, "Ethnicity, Race, Religion and Social Class: Ottoman Markers of Difference," in: Christine Woodhead (ed.), *The Ottoman World* (New York: Routledge, 2012), p. 162.

في هذا الإطار، يعود خالد زيادة إلى بدايات الحكم العثماني، ويشير إلى ظهور "تمايُز بين العرب والروم" في تلك الفترة، ترافقَ مع رَواج تعبير "أبناء العرب"، ويُفسَّر ذلك على أنّه نتيجة لـ"المقاومة النسبيّة التي أبداها العلماء في مصر وبلاد الشام للإجراءات العثمانية، فالعلماء الذين خسروا مواقعَهم ونفوذَهم كانوا يقاومون إخضاعَهم للشروط الوظيفية، ويرفضونَ بالتالي مبدأ الإلْحاق المذهبيّ أو المدرسي"، وبهذا، كان هؤلاء العلماء "ينمّون شعورًا غامضًا بعُروبتهم إزاء الأروام (الأتراك)"[57]. وإضافة إلى هذه العوامل لا يمكن تجاهُل عامِل آخر لا يقلّ أهميّة، ويتمثّل بالهويّة الروميّة.

لقد كانت الهوية الروميّة أو الرومانية، حاضِرة بين المسلمين الحضَريّين في الأناضول منذ القرن الثالث عشر وما بعد، مستنِدة في الغالب إلى العامل الجغرافي، ومن ثمّ أخذت مَنحًى جديدًا بعد فتح القسطنطينية في 1453 وسياسات محمد الفاتح[58]، وأخذت الإشارة إلى العثمانيين في تلك الفترة بـ"الروم" أو "رومان العالم الإسلامي" تكتسب معنًى جديدًا آتيًا من اعتبارِهم أنفسهم وَرَثةَ الإمبراطورية البيزنطية[59]. على أنّ الاشتغال على الهوية الرومية في المستويين الثقافي والسياسي سيتَطوّر في عهد سليم، على أثر الانتصار على الصفَويّين وتوسُّع السلطنة وضَمّها للبلاد العربية، إذ كان على الهوية الرومية أن تتلاءم مع هذه الظروف وتُطوِّرَ طابعَها الإسلامي بعدما طوّرت من ذاك الأوروبي في عهد محمد الفاتح، وهذا ما نجد مِثاله عند مصطفى جلال زاده، الذي عمل كاتب دولة في عهد سليم وابنه سليمان، وكان بمثابة أحد الأيديولوجيّين العثمانيين في تلك المرحلة، إذ ركّز جلال زاده مثلًا على أن بلاد الروم قد تجاوزت المراكز الإسلامية القديمة، أي العربية والفارسية، فأصبحت المركز الجديد للتعليم الإسلامي العربي - الفارسي، وأشاد بكفاءة علماء الروم وأخلاق سكان بلاد الروم أيضًا[60]. وانطلاقًا من القرن السابع عشر سيزداد زخم انخِراط المثقفين الروم في "الأيديولوجيا الإمبريالية العثمانية"، وستحاول

(57) زيادة، ص 57-58، 69.

(58) Babinger, pp. 41, 75, 108, 410, 416-417; Malcolm, p. 22.

(59) Mikhail, p. 145.

(60) Şahin, pp. 193, 196-202.

بعض كتاباتهم استبعاد الأثر العرَبيّ والفارسيّ على الثقافة الرومية بحسب يلماز[61]، وبهذا يمكن الافتراض أنّ تعبير الغزي والنابلسي عن الاعتِداد بالهوية كان، في أحد أوجهه، نتيجةً أو ردّ فعل لسياسات الهوية الرومية.

في كل حال، لم تكن مسألة الوعي بالهوية على المستويَين الثقافيّ والإثنيّ شيئًا جديدًا، والراجح أنّها لم تبلغ خلال مُدّة القرن ونصف القرن التي تلت ضَمَّ العثمانيين البلادَ العربية مستوًى يجعلها تتعارض مع الانتماء العثماني، وقد ارتبط العصر الذهبي للسلطنة، خلال الفترة الممتدة بين حكم محمد الفاتِح وسليمان القانونيّ بفكرة الدولة المتعدّدة الانتماءات، وبالتالي كان الأفراد العثمانيون مدركين هويّاتهم القومية المُستنِدة إلى انتماءاتهم العرقية وتوَزُّعهم الإثنيّ جغرافيًّا، بحسب تيزكان، الذي يضيف أن "أداة الاشتِغال الصحّي للمجتمع العثماني المتعدّد القوميّات والمتعدّد الأديان لم تكن في غياب الهويات القومية، بل في عدم الحاجة لأن تكون هذه الهويات حيَويّة وأساسية"[62].

ومن هنا يجوز السؤال: هل كان الوعي المبكّر بالهوية العربية عند علماء دمشق، كما ظهر في مواقف وكتابات الغزي والنابلسي، قد وصل إلى درجة تجعل من هذه الهوية أمرًا حيَويًّا وأساسيًّا؟ الأكيد في هذه الحالة أنّ الهوية العربية للغزي والنابلسي لم تَتعارَض مع هويّتهما العثمانية كما رأينا، وهذا ما أدى إلى عدم تَطوُّر هذه الهوية العربية إلى المستوى الذي يؤدي إلى ظهور الهوية الوطنية المحلية، وبالتالي كان على نواة الوعي المبكّر بالعروبة أن تتفاعل مع الظروف التاريخية للمراحل المقبلة، الأمر الذي سيُساعد في الإجابة عن السؤال السابق.

(61) Yilmaz, pp. 219-220.

(62) Tezcan, p. 162.

الفصل الرابع

على أعتاب المسألة الشرقية وفي خضمّها

1 - حُكْم آل كُبرلي

لاحظْنا في الفصل السابق ظهور نَواة وعي بالهويّة العربية، أو بالانتماء العربي، عند علماء دمشق في الفترة الممتدّة بين أواسط القرن السابع عشر وحتى بِدايات القرن الثامن عشر، أي بالتحديد، مع نجم الدين الغزي، وصولًا إلى عبد الغني النابلسي، ورأينا أنّ مشاعر الهوية هذه لم تكن عائقًا أمام تعزيز الانتماء العثماني لهؤلاء العلماء. على أنّ الأمور لم تقتصِر على هذا المستوى، إذ بدا أنّ العلماء قد شرعوا بتطوير انتمائهم هذا، إلى درجة انحازوا فيها إلى التيّار الإصْلاحيّ الذي ظهر في العاصمة وتزعَّمه آل كُبرلي، الذين حكموا حوالى نِصف قرْن (بين 1656 و1702) عبر أربع شخصيّات منهم تولّت الصدارة العظمى في تلك الفترة. وقد برزت هذه العائلة في مرحلة تميّزَت بانحلال مركزية الدولة وعصيان الجند والإنكشارية، فضلًا عن تمرّدات لبعض الحكّام المحلّيين امتدَّت من الأناضول وصولًا إلى دمشق؛ وبهذا كان كلّ من هؤلاء القادة "رجلَ الساعة" عند تسلّمه الصدارة العظمى[1]، هكذا، وعبر سياستِهم التي جمعت بين القوة على مستوى الشؤون الداخلية أو على مستوى الحروب على جبَهات القوقاز والبَلْقان، وبين السعي للإصلاح الإداري، تمكّنوا من إيقاف تدهور السلطنة في تلك المرحلة إلى درجة "كاد يعود إليها رَوْنقها القديم"[2].

---

(1) Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. 1: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1976), p. 208.

(2) أحمد جودت، **تاريخ جودت**، ترجمة عبد القادر أفندي الدنا (بيروت: جريدة بيروت، [1890])، ص 57.

وتجلّى انحياز العلماء لهذا البيت السياسي عبر المحبّي، الذي ترجمَ بتوسّع لثلاثة منهم، بدايةً من محمد كُبرلي مؤسس العائلة، ومن ثمّ ابنه فَضْل أحمد باشا، وصهره قَرَه مصطفى باشا، وقد حكم ثلاثتهم في عهد السلطان محمد الرابع. واللافت في هذه العائلة صلتها الدمشقية، إذ كان كلٌّ مِن محمد وابنه أحمد قد تسلّم حكم دمشق في 1646، و1661. وقد اعتنى المحبّي بترجَمتِهما، وأظهر ترحيبه بأعمالهما، فَشرحَ الظروف التي وصل فيها محمد كُبرلي إلى الحكم في الثمانينَ من عمره، وكيف تمكّن من إعادة الاستقرار إلى دمشق بعد القضاء على واليها محمد ابن الطيار وعسكره، ومن ثمّ إرساله فرقة من الـ "قابي قول" لتسلُّم الأمور فيها[3]. وقد بلغ إعجابُ المحبّي بهذه الأسرة ذُروتَه في ترجمته لفضل أحمد باشا الذي تسلّم الصدارة عن أبيه في 1661، فهو "الذي عَزّت به السلطنة وافتخرَت الدولة، وكان في وقته مِن مفاخره [مفاخرها] السامية وأفراده [وأفرادها] المُتعالية وبه ظهرَ رونقُ الزمن وعلا قدرُ الفضْل وكان عصره إلى أواسط مُدّته أحسن العصور ووقتُه أنضرَ الأوقات ولم يكن في الوزراء من يحفظ أمر الدين وقانون الشريعة مثله"[4].

ولئن بدت شهادة المحبّي في هذين الحاكمين شيئًا طبيعيًّا وغير مفاجئ إلى حدّ ما[5]، بالرغم من وضوح مَيْله لسياستهما، فإنّ الاستثناء كان في ترجمة قره مصطفى باشا، فقد ذكر المحبّي مزاياه ومكانتَه في الدولة التي عاينها شخصيًّا في إحدى زياراته للروم، كما أشاد بانتصاراته العسكرية على الجبهة الشمالية وشاهدَ بنفسه الزينة الاستثنائية التي أُقيمَت بمناسبة أحد تلك الانتصارات في إسطنبول، لكنه انتقدَ من جهة ثانية حُبَّ الباشا المالَ وغرورَه، ومن هنا توسّعَ في انتقادِه ليتناول إخفاقه في حِصار فيينا الذي انتهى بهزيمة مَريرة للجيش العثماني، وكان ذلك ثانيَ حِصار لها في تاريخ السلطنة، فختم نقلَه لتفاصيل تلك المعركة بقوله "إنّ أمر الدولة كان

(3) محمد الأمين بن فضل الله المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** (القاهرة: [د. ن.]، 1869)، ج 4، ص 309-311.

(4) المرجع نفسه، ج 1، ص 353.

(5) قد يشكّك البعض في حياد المحبّي، خصوصًا تجاه فضل أحمد باشا، الذي كان قد لبّى طلب والده فضل الله المحبي في منحه وظيفة قاضٍ بعد أن مدحَه بقصيدة أثناء وجوده في العاصمة. يُنظر: المرجع نفسه، ج 3، ص 280.

غَنيًّا عن هذه المُحارَبة، وإنه كان يمكن الانْتِصاف من الكفَرة وهو الأقرب بنوع المطالبة، وإنّما الطمَع [بأسبقيّة فتح فيينا] أدّاه إلى هذه الأفعال فكان عاقبة أمره الوَبال والنّكال"[6].

على أنّ المحبّي قد تأثّر في هذه الحادثة بالرواية الرسمية التي برّرَت إعدام الصدر الأعظم، إذ تُشير بعضُ المصادر العثمانية إلى أنّ قرار قره مصطفى باشا حِصار فيينا قد جرى بالتنسيق مع السلطان، وأنّ الأخير قد استغلّ هزيمة وزيره كُفرصة للتخلّص من نفوذ آل كُبرلي[7]. لكن، وبغضّ النظر عن هذه الاعتبارات الداخلية، يمكن اعتبار ترجَمةِ المحبّي هذه دلالةً على مستوًى متطوِّر من الفهم السياسي عند علماء دمشق، فعلى العكس من التفكير التقليديّ للعلماء الدينيّين المتحمّسين، بدا المحبّي غير مُهتَمّ بفتح فيينا، على ما فيه من نصر معنوي، والذي إن تحقّق كان سيكون تحقيقًا لرغبة قديمة تعود إلى عصر سليمان القانوني، وبالتالي أظهرَ المحبّي براغماتيّة في إدانته عُنصرَ المغامرة في تلك المناسبة، وغلّب المثقّفَ والمراقب فيه على العالِم والشيخ.

وكان عبد الغني النابلسي، بدوره، من المتحمّسين لآل كُبرلي، على ما يبدو. وقد وصلَنا ذلك عبر مناسبة واحدة للأسف، لكنّها كافية، على الأغلب، للدلالة على موقفه، وهي الرسالة التي أرسلَها في 1691 إلى فضل مصطفى باشا[8]، ابن محمد كُبرلي والأخ الأصغر لفضل أحمد. واللافت في هذه الرسالة ليس مضمونها، وهو الدعاءُ للصدر الأعظم بالنّصر في الحرب، بل كونها جاءَت دون مناسبة أو طلَب للدعاء، كما حصل بعد سبعة أعوام عندما أرسل المُفتي فيضُ الله يطلب دعاء النابلسي، ففي حالة الوزير كُبرلي نجد النابلسي المعروف باستقلاليّته يُرسِل مِن ذاته إلى الوزير، فقد تميّزت الرسالة هذه، إلى جانب أبيات الشعر التي مدحَه فيها، بمخاطَبته الوزير بـ "العالِم الفاضِل".

---

(6) المرجع نفسه، ج 4، ص 397-403.

(7) Rifa‘at Ali Abou-El-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*, publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 52 ([Leiden]: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te İstanbul, 1984), pp. 43-46.

(8) عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، **مراسلات النابلسي: وسائل التحقيق ورسائل التوفيق**، دراسة وتحقيق بكري علاء الدين (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2010)، ص 173-175.

لكن ما دلالات رسالة النابلسي هذه، في غياب مصادر تفسّر موقفه الودّي من الوزير؟

أغلب الظن أنّ الرسالة كانت من عالِم إلى عالِم آخر بالفِعل[9]، ذلك أنّ فضل مصطفى باشا، وبرغبة من والِده، قد تلقّى تعليمًا دينيًّا رفيعًا، ومن ثَمّ انضمّ بالفعل إلى سِلك العلماء في إسطنبول، وبدأ العمل كمدرّس، تمامًا مثل أخيه فضل أحمد، وكان قد بدأ تعليمه الدينيّ في دمشق عندما كان والده حاكمًا فيها، وعُرف عنه أنه تتلمذ عندما كان صغيرًا على يَد الشمس بن بلبان الصالحي أحد كبار علمائها[10]، وفي شبابه أخذ عن كبار علماء إسطنبول. والحال أن انتقال فضل مصطفى من التعليم الديني إلى الانخراط في البيروقراطية الإدارية مع أخيه، لم يمنعه من متابعة "نشاطاته الثقافية"، وبالتالي كان دائم الصلة بطبقة العلماء، التي دعمَتْه خلال مسيرته السياسية وأثناء تسلمه الوزارة[11]. إلى ذلك، لا نعرف إن كان النابلسي قد نظرَ إلى دَوْر فضل مصطفى في إسقاط محمد الرابع على أنّه انتقام من السلطان الذي تبنّى تيّار "حركة قاضي زاده" المُناهِض للصوفية، والذي أصدر الفرمانات بمنع طُقوس السَّماع والدَّوَران، أي بمعنى أنّه انتقم للنابلسي من خصومه دون أن يدري. لكن الأرجح أنّ دورَه ذاك في إسقاط السلطان كان انتقامًا لصهر آل كُبرلي قره مصطفى باشا الذي قتلَه السلطان[12]، ولعلّ النابلسي كان سيؤيّد بِدوره انتقامًا لهذا السبب.

بالعموم، ظهر انحياز علماء دمشق للتيار الإصلاحي في الدولة خلال فترة تراجعت فيها هيبة السلطنة، وبهذا كان تأييد هؤلاء العلماء سياسات آل كُبرلي مؤشّرًا على حِرصهم وتخوُّفهم على مصير الدولة التي انتمَوْا إليها. لكن ظروف المرحلة لم تساعد في خَلْق تيّار إصلاحي واضح المَعالِم يمكن هؤلاء العلماء أن يَنضَوُوا إليه ويُساهموا من خلاله في الدفاع عن دولتهم، فبالرغم من السلطة شبه المطلَقة

(9) كما أن الاثنين كانا في العمر نفسه تقريبًا، إذ وُلد فضل مصطفى في 1637، بينما النابلسي في 1640.

(10) نجد ذلك في ترجمة المحبّي لمحمد بن بلبان الصالحي. يُنظر: المحبي، ج 3، ص 401-402.

(11) Cumhur Bekar, "The Rise of the Köprülü Family: The Reconfiguration of Vizierial Power in the Seventeenth Century," Ph. D. Dissertation, Leiden University, 2019, pp. 166-168; Fehmi Yılmaz, "The Life of Köprülü Fazıl Mustafa Pasha and his Grand Vizierate," Master Thesis, Bilkent University, Ankara, 1996, pp. 2-19.

(12) Abou-El-Haj, p. 47; Shaw, p. 219.

التي تمتع بها آل كُبرلي ومِن التزامهم بتطبيق سياساتهم الإصلاحية، لم يتمكّنوا من القضاء نهائيًّا على الصراعات السياسية الداخلية المتعدّدة، سواء على مستوى توَجُّهات السلطان نفسه أو حتى على مستوى البُيوتات السياسية المنافِسة أو على مستوى المؤسسة العسكرية، وهكذا شهِدَت المرحلة الأخيرة من حكمهم التي تمثّلت بالإصلاحيّ حسين باشا أمزة زادة[13] (1699-1702)[14]، ابن أخ محمد كُبرلي، بدايةً لطور جديد من أطوار ضعف السلطنة، إذ قام السلطان مصطفى الثاني بعَزْل حسين باشا مفسحًا في المجال لمعلّمه المفتي فيض الله أفندي للسيطرة على إدارة الدولة ومباشَرة سياسته الفاسدة، إلا أنّ هذا الكُبرلي الأخير كان أحد الأسباب التي أدت إلى سقوط السلطان وشيخه المُفتي في النهاية[15]، بعد أن شهدت السلطنة في عهدهما أكبر الهزائم الحربية، وتعرضت لأول مرة لمَهانة التخلّي عن جزء كبير من أراضيها عبر "معاهدة كارلوفيتز"[16]. ولئن لم يُتَح للمحبّي الاطلاع على جميع أحداث هذه المرحلة، إذ تُوفيّ في 1699، فَقد عاصرَ الحربَ العثمانية-الروسية الأولى (1677-1681)، بينما قُدّر للنابلسي أن يشهد مزيدًا من الأحداث، وبذلك يُمكِن القول إنّ علماء دمشق كانوا شهودًا على الأحداث التي مهّدَت لظهور المسألة الشرقية[17]، وفي الوقت نفسه، كانوا في دمشق يعيشون تداعيات تلك المرحلة على مدينتهم عبر سُوء سياسة الحكّام المتعاقِبينَ عليها، أو عبر الصراع المديد بين عسكرها المحلّيين (اليرلية) وعسكر الدولة (الـ "قابي قول")[18].

---

(13) ورد اسم العائلة في المراجع بصيغتين: Amcazade أو Amca-zade، والتعريب الأقرب للدقة هو إما أمجة زادة، أو أمزة زادة، واخترت الأخير، والذي يعني بالتركية العثمانية "ابن العم". الشكر هنا لوسام سعادة.

(14) Shaw, pp. 225-227.

(15) Abou-El-Haj, pp. 56, 61.

(16) Virginia Aksan, *Ottoman Wars, 1700-1870: An Empire Besieged*, Modern Wars in Perspective (Oxon, England: Routledge, 2013), pp. 18-28; Shaw, pp. 223-225.

(17) لتعريف جيّد بالمسألة الشرقية، وتعدّد المقاربات التي استخدمت فيها، إضافة إلى الجدل بخصوص تحديد تاريخ بدايتها، يُنظر:

L. Carl Brown, *International Politics and the Middle East: Old Rules, Dangerous Game*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), pp. 21-37; Ozan Ozavci, *Dangerous Gifts: Imperialism, Security, and Civil Wars in the Levant, 1798-1864* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2021), pp. 5-10.

(18) الشرح الأفضل لظاهرة القوتين العسكريتين في دمشق عند رافق:

Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus, 1723-1783* (Beirut: Khayats, 1966), pp. 26-52.

2 - حُكْم آل العَظْم

تغيّرت توجُّهات السَّلطنة بعض الشيء تجاه دمشق منذ الربع الأول من القرن الثامن عشر، فلأول مرة جرى تعيين حاكِم عربيّ فيها هو إسماعيل العَظْم لِيَبْرُزَ معه بيت سياسيّ جديد هيمنَ على حكم دمشق والمدن المحيطة بها قرابة قرن من الزمن (1725-1808)[19]، وقد لعِبَت عدّة عوامل في بروز آل العظم على الواجهة السياسية، إذ كانت الدولة تتّجِه نحو الاعتِماد أكثر على أمَراء وحكّام محلّيين أقوياء وقادِرينَ على ضَمان الاستقرار في مناطقهم من جهة، وعلى تزويد الحكومة بِالرجالِ عند الحروب من جهة أخرى، بخاصّة مع اختلال ميزان القُوى العسكرية الناتج عن التخلّي عن نظام تجنيد الإنكشارية التقليدي (الدفشرمة) وغيرها من المشكلات[20]. على أنّ الاستثناء في دمشق هو عدم وجود قوى محلية بارزة يمكنها تسلُّم الحُكْم، كما في حالة التتار في القرم أو الأكراد في شرق الأناضول أو حتى العائلات الدرزية والمسيحية القوية في جبل لبنان، فضلًا عن حاجة السلطنة إلى ضَبْط أمن المدينة ومحيطها حرصًا على سلامة الحج وعلى طريق الإمداد من مصر وغيرها من الأمور. إلى ذلك كان وكيل آل العظم في العاصمة يُناوِر لتأمين مناصب ممتازة لهم، ولعلّ الحكومة قد رأت في تعيين حاكم عربي خيارًا مناسبًا لضبط المنطقة والتعامل مع مشكِلاتها، خصوصًا مع العرب البدو الذين كانوا يهدّدون قوافل الحج باستمرار. هكذا، ومنذ وصول آل العَظْم، بات مَنصِب إمارة الحج من مهامّ حاكم دمشق، وتمَّ استثناءُ حاكِم هذه المدينة من المشاركة في حروب السلطنة خارج أراضيه[21]، على أن يركّز على تأمين منطقته وضمان سلامة الحج[22].

---

(19) الولاة من آل العظم كانوا خمسة (إسماعيل، سليمان، أسعد، محمد، عبد الله)، وقد تخلل فترة حكمهم لغاية الفترة الأولى من حكم عبد الله العظم في 1771، ثمانية ولاة عثمانيين آخرين حكموا فترات قصيرة، بين عام أو عامين، باستثناء عثمان باشا الكرجي الذي حكم 11 عامًا.

(20) وكانت آخر عملية تجنيد ضمن نظام الدفشرمة في 1666. يُنظر:

Aksan, pp. 216-219.

(21) عبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيون، 1516-1916**، ط 2 (دمشق: مطابع ألف باء، 1993)، ص 201-202.

(22) للاطلاع على أهمية قافلة الحج بالنسبة إلى دمشق والسلطنة العثمانية، يُنظر: عبد الكريم رافق، "قافلة الحج الشامي وأهميتها في العهد العثماني"، **مجلة دراسات تاريخية**، العدد 6 (تشرين الأول/ أكتوبر 1981)، ص 5-28. ويُنظر أيضًا:

Mohannad al-Mubaidin, "Aspects of the Economic History of Damascus during the First Half of the

وبالنسبة إلى علماء دمشق، كانت مرحلة حكم آل العظم حافِلة بتطوّرات بدأت قبل وصولهم وتجذّرَت أثناء حكمهم، فاعتبارًا من 1660 أصبح في دمشق قوّتان من الإنكشارية، وهذا أدّى بالتالي إلى تغيّر في طبيعة اليرلية، إذ بدأ الدمشقيّون بالدخول في صفوفهم، وتدريجيًّا ارتبطَ الطرفان بمصالح مشتركة، اجتماعية واقتصادية، إلى درجة اعتُبر فيها اليرلية من "أبناء دمشق"[23]. على أنّ صراعَهم مع الـ "قابي قول" ومع الحكّام كان قد أدى إلى إضعافِهم في تلك المرحلة، ووصلَت الأمور إلى درجة نشأ فيها فراغ في القوى المحلية المعبِّرة عن مصالح الدمشقيّين، وهنا تقدّم العلماء لملء هذا الفراغ، وظهرت قوّتُهم في الثورة الشعبية التي قامت ضدّ الحاكم عثمان أبو طوق في أيار/ مايو 1724، والتي تزعّمَها المفتي محمد خليل البكري، وأدّت إلى عزل الحاكم وتعيين إسماعيل العظم مكانَه[24]، وبهذا يمكن القول إنّ وصول آل العظم إلى حكم دمشق قد ارتبط بثورة في المدينة قادها أحد عُلَمائها.

وقد أتت هذه الثورة لتشير إلى أوّل التحوّلات التي طرأت على العلماء وعلى المدينة بشكل عامّ، فقد كان لافتًا أنّ السلطان لم يُعاقِب الدمشقيّين على ثورتهم وقتلهم أعوانَ الحاكِم، بل استجاب لمَطلبهم في عزله، وبذلك نشأ ما سمّاه رافق "تقليدًا ثوريًّا"، جمعَ بين العامّة وعلماء المدينة، وأخذ يترسّخ تدريجيًّا؛ ففي مرحلة لاحِقة اشتكى الدمشقيون مجدَّدًا للسلطان من سياسة إسماعيل العظم الاحتِكاريّة التي أدّت إلى رَفْع الأسعار، وبعدها في أيلول/ سبتمبر 1739 انتفضوا على الحاكِم حسين باشا البستنجي وقاموا بطرده من المدينة وأيّدَهم المُفتي في ذلك، وفي هذه المرة أيضًا استجاب السلطان وعزل الحاكِم، وبهذا أصبح التقليد الثوري أكثر

Eighteenth Century," in: Peter Sluglett & Stefan Weber (eds.), *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul Karim Rafeq*, Ottoman Empire and its Heritage: Politics, Society and Economy 43 (Leiden/Boston: Brill, 2010), pp. 137-155; Rafeq, *The Province of Damascus*, pp. 52-76.

(23) ترجم المرادي للعديد من آغاوات اليرلية الذين كان العديد منهم من تلاميذ علماء دمشق. يُنظر: أبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، ج 1، ص 183، ج 2، ص 63، 107، 199، ج 3، ص 16، 166. وكانت هناك علاقة ودّ بين النابلسي واليرلية، إذ حضر دروسه عدد منهم ذكرهم المرادي، إضافة إلى: محمد بن عيسى بن محمد الصالحي بن كنان، **الحوادث اليومية من تاريخ أحد عشر وألف ومية**، تحقيق أكرم العلبي (دمشق: دار الطباع، 1994)، ص 83، كما تصاهر الطرفان، إذ زوّج فاطمة ابنة ابنته زينب إلى إبراهيم آغا بن خليل آغا. يُنظر: كمال الدين محمد بن محمد شريف الغزي، **الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي**، اعتنى به وعلق عليه أحمد فريد المزيدي، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2016)، ص 114.

(24) Rafeq, *The Province of Damascus*, pp. 34-85.

شرعيّة. وفي مناسبة أخرى تمكّن الدمشقيون، بالاشتراك مع العلماء، من إجبار الحاكم عثمان باشا المُحصِّل على طرد قوّات الـ "قابي قول" من المدينة في تموز/يوليو 1740، الأمر الذي اعتُبر إنجازًا هامًّا وأدى إلى راحة المدينة واستقرارها نسبيًّا[25].

إلى ذلك، شهدَت مرحلة حكم آل العظم تطوّرًا آخر، إذ تغيّرت طبيعة العلاقة بين العلماء ومركز الدولة، فقد اهتمّ آل العظم بترسيخ مكانَتهم في المدينة وسعَوْا إلى دَمْشَقَة عائلتهم، سواء عبر التقرّب من العلماء والصوفيين ومُصاهَرة العائلات الدينية البارزة[26]، أو عبر الأعمال التي قاموا بها، من بناء مدارس وخانات وغيرها من الإصلاحات البلَديّة، فضلًا عن نجاحِهم في ضَمان سلامة الحج[27]، وساعدَهم على ذلك طول فترات حكمهم، وبالتالي نشأت علاقة بينَ العلماء وآل العظم، عوّضَت نسبيًّا عن العلاقة المباشرة والدائمة بين العلماء والعاصمة، وأدى هذا في مرحلة لاحقة إلى ظُهور نوع من التعاون بين الطرفين، ظهر عبر الشَّراكَة التجارية بين بعض العلماء وآل العظم[28]. والأرجَح أنّ ميل آل العظم هذا إلى خَلْق مصالح مشتركة مع العلماء كان نتيجة إدراكهم تعاظُمَ دورهم، وبالتالي رغبة منهم في ضمان استقرار حُكمهم، وهذا ما قد يُبرّر إشارة رافق إلى احتمال وجود دور لإسماعيل العظم في إزاحة محمد خليل البكري وتَوْلية حامِد العمادي مُفتيًا مكانه، وبذلك تمّ تحييد "القائد المُحتمَل الذي يمكن أن يَعتمِد عليه الدمشقيون"، فحلّ مكانه مُفتٍ يعتمِد الخَطَّ السلميّ وهو الذي سيُصبح أحد أبرز المنتفِعين ماديًّا من حكم آل العظم[29]. إلى ذلك، تمكن

(25) Ibid., pp. 101, 109, 135, 140-141.

(26) تزوج سليمان العظم من عائلة الكيلاني الدينية - الصوفية النافذة. يُنظر: المرادي، **سلك الدرر**، ج 3، ص 47.

(27) Rafeq, *The Province of Damascus*, pp. 96-97, 174, 181-184, 309.

(28) ذكر البديري تجارة المفتي حامد العمادي بالقمح وتخزينه للمضاربة في أسعاره. يُنظر: أحمد البديري الحلاق، **حوادث دمشق اليومية**، نقحها محمد سعيد القاسمي، وقف على تحقيقها ونشرها أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، [1959])، ص 127. وأشار مبيضين إلى وثائق تفيد بانخراط آل المرادي والمحاسني بنشاطات تجارية مع أسعد العظم. يُنظر: مهند مبيضين، **أهل القلم، ودورهم في الحياة الثقافية في مدينة دمشق خلال الفترة (1121-1172هـ/ 1708-1758م)**، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2017)، ص 489.

(29) Rafeq, *The Province of Damascus*, pp. 97-98.

ملاحَظة بروز ظاهِرتينِ أساسيّتين ضمن علاقة آل العظم بالدمشقيين، الأولى تتعلّق بخَصْمهم المحلّي القوي الذي تمثّل في شخصية فتحي الدفتردار، أما الثانية فهي رُسوخ زعامة آل المُرادي.

3 – دفتردار الشام

كان فتحي الفلاقنسي من عائلة دمشقية ثريّة أصولُها من حمص، وعمل عدد من أفرادها في مناصب ضمن خزينة الدولة، وقد تسلّم فتحي دفترداريّة دمشق في 1738، وباشر على الفور العمل على بناء زعامته الخاصة في المدينة، وكونُه من الأشراف فقد استفاد من دعم أشراف دمشق، وأخذ بالتقرّب من الناس عبر أعمال كان لها طابع دينيّ ومشابهة لتلك الأعمال التي يقوم بها الولاة عادةً، وبالتالي حازَ على إعجاب العلماء واهتمامِهم، فمدحَه بعضهم في قصائد، وانحاز آخرون إليه، وأبرزهم سعيد السمان[30]. ومن جهة أخرى، نجح الدفتردار في التقرّب من اليرلية وكان حاميًا لهم[31]، ومع الوقت وصل إلى درجة اعتُبر فيها "سلطان دمشق" بحسب البديري[32]. وبلغ نفوذُه ذروتَه مع موت سليمان العظم، إذ سعى في العاصمة إلى حكم دمشق، وترافقَ ذلك مع تنفيذه القاسي والمُهين لمُصادرة أملاك العظم واعتقال جماعَته، ما دلّ على عدائه الشديد لهذه العائلة، لكنّ أملَه خاب وتمّ تعيين أسعد باشا العظم حاكِمًا على المدينة، الذي بقي في منصبه مدة أربعة عشر عامًا دون انقطاع (1743–1757)، ليكون بذلك صاحب أطول عهد في حكم دمشق خلال الحقبة العثمانية.

وخلال العامَين الأوّلين لِحُكم العظم الجديد تعاظمَ نفوذ الدفتردار، وبات لا بدّ من التخلُّص منه، على أنّ الرغبة في القضاء عليه لم تكن رغبةَ الباشا الجديد فحسْب، بل كانت بالأساس رغبة الدمشقيين، الذين استاؤوا من سياسته ومن انتِهاكات المجموعة التابعة له من اليرلية وتَطاوُلها على الأعيان والعلماء، الأمر الذي أدّى بهم إلى مُراسَلة السلطان بأمره. هكذا، وبعد أن كان أسعد باشا قد أظهر استِكانةً في بداية حكمه إلى درجة تَنَدُّرِ الناس به، وصلَتْه أوامرُ السلطان بالقضاء

(30) المرادي، **سلك الدرر**، ج 3، ص 279–287.

(31) Rafeq, *The Province of Damascus*, pp. 149-163.

(32) البديري الحلاق، ص 49.

على اليرلية والدفتردار، وقد تمّ للباشا ذلك بمساعدة قوّاته الخاصة، فشعر الدمشقيّون بالراحة والرِّضا وأُنيرت المدينة وبقيت المدافع تضرب مرّتين في اليوم كتعبير عن الفرح(33). لكن، وبالرغم من سرور الدمشقيين بهذه النتيجة، فإنّ الرابح الأكبر كان أسعد العظم، الذي كسب تقدير السلطان وتمكّن من الانفراد بالحكم مدّة أحد عشر عامًا.

4 - المفتي المُرادي

بكلّ الأحْوال، لم يكن تخلّص أسعد العظم مِن الدفتردار إزاحةً لخَصْم سياسيّ فحَسْب، بل مثّلَ إبعادًا لخصم على المُستوى الاجتماعي كان يُنافِسه على تصدّر وَجاهة المدينة أيضًا، وبالرغم من ذلك لم يكن أسعد العظم الوحيد الذي يتصدّر المشهدَ الاجتماعيّ في المدة الطويلة التي حكمَ فيها لاحقًا، ففي تلك الأثناء كانَت مكانةُ أسرةِ المُرادي قد بلَغت أَوجَها في المدينة عبر علي المرادي، الذي استفاد من وجود والِده ومكانَته التي أحرزها، سواء على مُستوى علاقاته بالعاصمة، أو على مُستوى دمشق عبر علاقته بمُعلّمه عبد الغني النابلسي والمُصاهَرات التي عقدَها عبر أبنائه ومنها مصاهَرته للنابلسي نفسه(34)، فضلًا عن استثماره ثروتَه في الأعمال ذات الطابع الديني الاجتماعي، ولعلّ فترة الاستقرار النسبي والسلام التي شهدتها السلطنة بين عامَي 1747 و1768، قد أفسحَت في المجال بدورها لتعزيز مكانة آل المرادي في دمشق(35). على أنّ هذه المكانة هي ما دفعَ أسعد العظم، على الأرجح، إلى التعاون معهم والاستفادة من نفوذهم(36)، وقد يكون هذا ما دفعَ أحد أعوان الدفتردار في مرحلة سابقة إلى محاولة قتل علي المرادي(37).

---

(33) Rafeq, *The Province of Damascus*, pp. 166-168.

(34) زوّج محمد المرادي ابنه إبراهيم إلى حفيدة النابلسي ابنة إسماعيل. يُنظر: ابن كنان، ص 396-402.

(35) Aksan, p. 130.

(36) يشير مبيضين إلى اطّلاعه على مجموعة من الوثائق تفيد بوجود مصالح تجارية بين آل المرادي وأسعد العظم، إذ حصل أبناء محمد المرادي على وكالات شرعيّة اشتروا بموجبها أملاكًا واسعة، وأداروها وأشرفوا على إنفاق أموالها. يُنظر: مهند مبيضين، **فكرة التاريخ عند العرب في العصر العثماني: محمد خليل المرادي والكتابة التاريخية**، التاريخ والمؤرخون العرب 1 (عمّان: دار ورد للنشر والتوزيع، 2007)، ص 68.

(37) البديري الحلاق، ص 50-51.

وبعد رحيل الوالد، في حدود 1755، غابَت ثلاث شخصيّات أخرى عن واجهة الأحداث: أسعد العظم والمفتي حامد العمادي ومحمد خليل البكري، الأمر الذي ساهمَ في بلوغ علي المرادي ذروة مكانته عبر تسلّم منصب الإفتاء في 1758، الذي كان بإجماعٍ من أعيان المدينة، بحسب ابنه محمد خليل المرادي[38]، وهي المرة الأولى التي يصل فيها هذا المنصب إلى عائلتهم. وفي هذه الأثناء لم يُواصِل علي المرادي سياسة والده فحسب، بل طوّرها، مضيفًا إليها ميزات خلقت له نموذجه الخاص، فعدا عن استِثْماره ثروةَ العائلة في الأعمال الاجتماعية والدينية المختلفة، أظهر انفتاحًا لافتًا على مسيحيّي المدينة، وكمِثال أشار الإخباريّ ميخائيل بريك الدمشقي إلى دوره في تعمير ما تهدّمَ من كنيسة دير صَيْدنايا في 1762[39]، بالرغم ممّا قد يثيره هذا الموقف من جدَل فِقهيّ. أمّا على المستوى الاجتماعي، فقد عمّق من صِلاته بالمدينة عبر مصاهَرة عائلة المنيني المُنتمِيَة إلى طبقة العلماء من جهة، وعبر مصاهَرته درويش بن عبد الله، آغا اليرلية، وهو الزعيم البارز بين عسكر دمشق[40]. وفي الأثناء كان دور المرادي يزداد أهمية سواء عبر توسُّطه لحلّ الخلافات التي كانت تطرأ بين الفئات الاجتماعية المختلفة، أو عبر دوره كناصح لاثنين من حُكّام دمشق الثلاثة الذين عاصرهم؛ فخلال العام الذي حكمَ فيه عبد الله باشا الجتجي (1758-1759)، استمعَ الحاكم إلى نصائح المرادي الذي كان الأكثَر جرأةً على توبيخه هو وجُنده على ظُلمهم، كما يخبرنا رافق، وبالتالي اتّبعَ الحاكم سياسة عدَم مضايقة الدمشقيين. على أنّ التعاون الأمثل، على ما يبدو، بين المرادي وحاكم المدينة ظهر أثناء حُكم عثمان باشا الكرجي، الذي استمر أحد عشر عامًا (1760-1771)، إذ باتت العلاقة بين الرجلين أشبه بشراكة تَمكّنَ المرادي عبرَها من تخفيف بعض الضرائب عن أهل دمشق وإلغاء بعضها[41]، وقد اتبع الحاكم سياسة التفاهم والتهدئة مع الداخل أي أهالي دمشق، بينما أظهر تشددًا في خارجها تجاه الأرياف، خصوصًا

(38) المرادي، **سلك الدرر**، ج 3، ص 219-228، وفيها ترجمة المرادي لوالده.

(39) ميخائيل بريك، **تاريخ الشام، 1720-1782: يتضمن تاريخ الشام وفلسطين ولبنان**، عني بتعليق حواشيه مع ملحق جزيل الفائدة قسطنطين الباشا، وثائق تاريخية للكرسي الملكي الأنطاكي 2 (حريصا، لبنان: مطبعة القديس بولس، 1930)، ص 74.

(40) مبيضين، **فكرة التاريخ**، ص 67-68.

(41) Rafeq, *The Province of Damascus*, pp. 226, 241.

في قراره مواصلة الحرب ضدّ ظاهِر العُمَر حاكِم عكّا القويّ[42]، بعدما كان أسعد العظم قد انتهج سياسة التعايُش السلميّ مع هذا الحاكم المتمرّد، وهذا ما سيؤدّي بدوره إلى نهاية حاكم دمشق. لكن علي المرادي لن يعيش ليشهدَ نهايةَ الحاكم نتيجةَ حدث هامّ أثّر في دمشق وعلمائها، وهو حملة المماليك المصريّين على دمشق في 1771، بقيادة الأمير محمد أبو الذهب، إذ توفّي المرادي قبل ذلك بفترة قصيرة.

5 - حملة أبو الذهب

في الربع الأخير من القرن الثامِن عشر أخذت أحوال دمشق تسوء، تزامُنًا مع تدَهوُر الأوضاع على مستوى السلطنة، ففي 1762 وصلَت كاثرين الثانية إلى العرش الروسي حاملةً معها أحلامها الإمبراطورية بالقضاء على حُكم العثمانيين، ومن ثمّ اندلعَت الحرب بينها وبينهم ستة أعوام (من 1768 إلى 1774)[43]. وفي هذه الفترة أصبحَت دمشقُ ضعيفة أمام التحدّيات التي واجهَتها من محيطها، فإلى جانب اتّساعِ نفوذ ظاهِر العمَر وأبنائه، إضافةً إلى حكّام جبل لبنان، ظهرَ المماليك المصريّون على مسرح الأحداث، ففي 1771، وبينما كانت الدولة منشغِلة في المفاوضات مع كاثرين الثانية، أرسل حاكِم مصر المملوكي علي بك حملةً عسكريّة بقيادة محمد أبو الذهب لاحتلال دمشق بالتعاون مع ظاهر العمر، أرادَ مِن خلالها إعادة سلطة المماليك على مدن المشرق[44]؛ وكان ذلك بعد حَملتِه الناجحة في الحِجاز في 1770 حيث فرضَ سيطرته عليها وأعلنَ نفسه "سلطان مصر"[45]، والتي توافقَت مع المصالح التجارية البريطانية، ثمّ استعان في حملته السورية باتّفاقه مع الروس وحمايتهم البحرية له، لتبدأ بذلك أولى تجلّيات المسألة الشرقية بالظهور[46].

بكل الأحوال، وبالرغم من المدة القصيرة التي أقام فيها الجيش المصري في دمشق، وهي ستّة عشر يومًا، ومن محدوديّة الأضرار الماديّة، إلا أنّ هذه الحادثة

---

(42) بخصوص ظاهر العمر، يُنظر: رافق، **العرب والعثمانيون**، ص 268-295، 303-310.

(43) Aksan, pp. 135-136.

(44) Ibid., pp. 155-156; Rafeq, *The Province of Damascus*, pp. 250-280.

(45) Ozavci, p. 79.

(46) عبد الكريم رافق، **بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابارت (1516-1798)**، ط 2 منقحة ومزيدة (دمشق: [المؤلف]، 1968)، ص 372-373.

تركَت آثارًا عميقة، فهي لم تُثبت فقط ضعف السلطنة أمام تمرّد بهذا الحجم، بل برهنَت على تراجع قوة حكّام دمشق، الأمر لم يتوقّف على عثمان باشا الكرجي الذي انهزمَ أمام القوات المصرية، بل استمر خلال الأحد عشر عامًا التي حكم فيها محمد العظم، وصولًا إلى الفتَرات المتقطّعة التي حكم فيها ابنه عبد الله من بعده، ففي عهد محمد العظم تفاقمَ الصراع في محيط دمشق بين ظاهر العُمر والأمراء الدروز، فضلًا عن مناورات أبي الذهب، لتزداد الأمور تعقيدًا بظهور لاعب جديد وقوي تمثّل بأحمد باشا الجزار.

من جهة أخرى، انعكست التغيّرات التي بدأَت تواجه دمشق على علمائها، فقبل وصول القوات المصرية بأيّام قليلة تُوفّي علي المرادي، وبوفاته بدَت المدينة خالية من الزعامة القادرة على تدبير أمورها[47]، فمحمد خليل البكري كان قد رحل قبل أعوام أيضًا، وكان أعيان المدينة وبعضٌ من نخبة علمائها قد هربوا عند وصول المصريين، ومِنهم حسين المرادي، الذي تولّى الإفتاء بعد وفاة أخيه علي، فضلًا عن نقيب الأشراف وغيرهم. على أن ما حدث لاحقًا يشير إلى أن التقليد الثوري الذي اكتسبه العلماء، أو دورهم القيادي بكلمات أخرى، لم يعد مقتصرًا على حضور شخصية قوية كالمرادي أو البكري، ذلك أنّ العلماء استجابوا إلى مطلب أهالي المدينة بمُفاوضة أبي الذهب، وهنا برز دور سليمان المحاسني، خطيب الجامع الأموي، الذي ألّف رسالة بتفاصيل هذه الحادثة سماها **حلول التعب والآلام بوصول أبي الذهب إلى دمشق الشام**، فقد ترأّس مجموعة العلماء التي فاوضت المصريين، وكان لافتًا في هذه الحادثة ما أظهره المحاسني ورفاقه من ولاء للسلطنة عند حديثهم مع المصريين، فإذا كانوا قد استسلموا إلى أمر الواقع وأرادوا تجنيب المدينة فظائع الحرب عبر تسليمها اضطرارًا للمصريين، إلا أنّهم قبل ذلك أكّدوا أن "هذه البلدة [دمشق] بلدة حضرة

(47) بحسب محمد خليل المرادي، كان والده قد تلقى رسالة من الحاكم المصري علي بك يشرح له فيها مظالم عثمان باشا حاكم دمشق، ويهدّد بضرورة تسليمه، ومن ثمّ أخبر الحاكم بالأمر فأرسلا إلى العاصمة بهذا الخصوص، لكن المحاسني بعد تحسّره على موت علي المرادي يقول إنّ المرادي "لم يجسر أن يُعلم حضرة الدولة العلية". يُنظر: المرادي، **سلك الدرر**، ج 1، ص 54؛ سليمان بن أحمد المحاسني، **حلول التعب والآلام بوصول أبي الذهب إلى دمشق الشام**، تحقيق صلاح الدين المنجد (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1962)، ص 27.

مولانا السلطان مصطفى خان [الثالث]، نصره العزيز الرحمن، [...] ونحن في بيعة حضرة السلطان ورعاياه، وندعوا [هكذا] باسمه.."[48].

وانطلاقًا من مشاعر الولاء التي أظهرَها المحاسني ورفاقه، يبرز السؤال عن المستوى الذي وصلت إليه مسألة الهويّة والانتماء عند علماء دمشق خلال حِقبة آل العظم؛ ذلك أن وصول عائلة عربية إلى حكم دمشق كان له أثر بشكل أو آخر على الدمشقيين، انعكس في الطريقة التي نظروا بها إلى هذا الحكم، سواء على مستوى العائلة كوَحدة اجتماعية أو سلالة حاكمة، أو على مستوًى فرديّ يفرّق بين هذا الحاكم أو ذاك من هذه العائلة.

فعند ميخائيل بريك نجد حماسًا لظهور عائلة من "أولاد العرَب"، كما أنّه وصف فترة أسعد العظم بأيام "السعد"، والأرجح أن ذلك يعود لما أبداه آل العظم من تسامُح نِسبيّ تجاه المسيحيين وتوظيفهم في إداراتهم[49]. على أنّ الموقف البارز على مستوى علماء دمشق ظهرَ عند عبد الغني النابلسي قبل وفاته بفترة قصيرة، إذ أشار حفيده كمال الغزي إلى أنّ إسماعيل العظم أرسل للنابلسي يَطلب منه "الدعاء والفرَج ممّا هو فيه"، وذلك عندما كان سجينًا في قلعة دمشق بعد عَزْله، فأرسل له النابلسي بَيتَين من الشعر "وبشّره بذَهاب البلِيّة عنه"، واللافت هنا هو تعليق الحفيد الغزي الذي لا يخلو من دلالة، فبعد إشارته إلى صِدق "بِشارة" النابلسي وخروج العظم من سجنه أضاف يقول: "وانخذلَ عدوّه وشانيه [وشانئه]، وظهرت لبني العظم الدولة العظيمة بدمشق وغيرها وهُم الآن رؤساء في كلّ مكان"[50]. وكان الغزي – وهو من جيل محمد خليل المرادي وأصدقائه – المفتيَ الشافعي في دمشق وعاصرَ حكم محمد العظم وابنه عبد الله.

أمّا ابن كَنّان الصالحي، فقد مدح سليمان العظم في قصيدة بعدما أرسل له الأخير هدية، وأضاف إلى ذلك تعدادَه أعماله في المدينة في كتابه الهامّ عن يوميّات دمشق،

---

(48) المحاسني، ص 21-26.

(49) بريك، ص 2، 36، 62-64.

(50) الغزي، ص 400. وبيتا الشعر هما:

يا قـائلًا إنّ العظــام تكسّـرت ولها فلا يعلو الزمان مقـام

اسمع فهم باقون في أوجِ العُلا أمر الورى إن العظام عظام

إلا أنه لم يُبدِ تحيّزًا للعائلة بشكل عامّ، بل انتقد سياسة إسماعيل العظم عند المرور على فَترته، والأغلب أنّه كان ينظر إلى آل العظم كغرباء، أو غير دمشقيين في الحدّ الأدنى، باعتبار أنّ أصولهم ترجع إلى مَعرّة النُّعمان في نواحي حماة[51]؛ على أنّ ما تميّز به ابن كَنّان في ما خصّ مسألة الهويّة يَكمن في مكان آخر.

فالأرجح أنّ فترة الاستقرار التي عاش فيها قد أثّرت في محتوى ما أرّخ في يوميّاته، وبالتالي ابتكر طريقة جديدة للتأريخ، فعلى العكس من أسلافه الدمشقيين لم تَعُد مكانة دمشق أو مَجدها مرتبطين بقدسيّتها الدينيّة، أو بِمَن نبغَ فيها من العلماء، بل بالمدينة نفسها، إذ عبّر ابن كَنّان عن فخره بدمشق عبر وصفه لتفاصيل الحياة اليومية التي جمعَت فئاتها الاجتماعيّة كافّةً، وعبر تغنّيه بِطبيعتها وبعمارتها، كاشفًا عن امتلاكه "الحسَّ الجماليّ"، وبهذا كانت دمشق "حديقة ابن كَنّان وجنّته" كما يقول تاماري، وهذا ما يشير بدوره إلى ظهور وعْي مختلِف بالانتماء إلى مسقط الرأس بدا وكأنه يطغى على غيره من الانتماءات، وهذا ما لاحظَه تاماري في سياق مقاله عن السيرة الذاتية والهوية في دمشق القرن 18، إذ قال: "صحيح أنّه كعالِم وكزعيم لطريقة صوفية عثمانية كان مَدينًا للحكومة بوظائفه، وكان جزءًا من العالم الإسلامي الأوسع للسلطنة، إلا أنّ عناصر الارتِباط والفخر التي تُشعّ في كتابته التاريخية، تكشف عن حساسية أكثر ارتباطًا بالبيئة المحلية"[52].

وفي السياق ذاته تقريبًا سيأتي البديري ليُكمل كتابة يوميّات دمشق، خصوصًا في فترة حكم أسعد العظم وصراعه مع الدفتردار، إذ توفّي ابن كَنّان قبل ذلك، في حدود 1741. لكن البديري وإن استفاد من فترة الاستقرار تلك، اختلف في معالَجته الأحداثَ أو طريقةِ تأريخها، فبينما مال ابن كَنّان إلى التخفّف في يومياته من الحمولة السياسية الزائدة والمباشرة، وابتعد عن لغة الشكوى والتظلّم، ظهرت عند البديري مشاعر الاستياء بشكل أوضح، ولعلّ ذلك يرجع إلى الاختِلاف الطبَقيّ بين الرجلين، إذ لم يكن البديري من فئة العلماء أو المثقّفين، بل كان يعمل حَلّاقًا، وفي مرحلة ما ظهرَ عنده ما يمكن اعتباره ميولًا ثقافية، ولعلّ هذا ما جعل دانا سجدي

(51) ابن كنان، ص 414، 484، 500.

(52) Steve Tamari, "Biography, Autobiography and Identity in Early Modern Damascus," in: Mary Ann Fay (ed.), *Auto/Biography and the Construction of Identity and Community in the Middle East* (New York: Palgrave, 2002), pp. 44-46.

(Dana Sajdi) تَنسِبه إلى الفئة التي سمّتها "مُحدَثي الكتابة"[53]. وقد تميّزت يوميات البديري باهتمامها بأحداث المدينة على المستوى الداخلي من دون ربطها بسِياق السياسة العثمانية، وتمكن ملاحظة ثلاثة مواضيع رئيسة أرّخت لها هذه اليوميات، هي الصراع ما بين الـ "قابي قول" واليرلية، وبعض أدوار لِعلماء المدنية، والصوفيين منهم بشكل خاص، فضلًا عن مُعاناة الدمشقيين على المستوى الاقتصادي.

وما يهمّ هنا هو سلبيّةُ البديري تجاه آل العظم وامتناعُه عن تمييزهم عن غيرهم من الحكّام، على أنّ سلبيّته هذه لم تجعله يميل نحو الدفتردار في المقابل، إذ عبّر عن كُرهه له وأظهر رضاه عن القضاء عليه وعلى أعوانه[54]. ولعلّ المِثال الأبرز على وجود مشاعر سلبيّة لبعض الدمشقيين تجاه آل العظم يتمثّل في إخباريّ دمشقيّ آخر هو رسلان بن يحيى القاري، الذي اعتبر إسماعيل العظم "فَلاحًا من المعرة"[55]، فقد كان انتماء أحَد الأعيان أو العلماء إلى أصول ريفيّة متواضِعة يتسبّب بمعايَرته والانتقاص من قدره[56]، بالرغم من أنّ المصادر لا تشير إلى معلومات عن القاري سوى أنّه دمشقي من الشاغور ومن عائلة معروفة.

وإلى ذلك كلّه، هناك نموذج آخر اجتمعت فيه عناصر متعدّدة لمسألة الهوية أو الانتماء يتمثّل في شخصية محمد خليل المرادي وكتاباته، فمن ناحيةٍ عملَ المرادي على إظهار نفوذ عائلته والاحتفال برسوخها بين عائلات دمشق، وهذا ما ظهر في كتابه عن سيرة والدِه وفي التراجم التي كتبها عن أفراد العائلة، ما يعني تأكيده انتماءه الدمشقي؛ ومن ناحية أخرى حافظَ على صلات العائلة ونفوذها في إسطنبول، وحرصَ على تأكيد انتمائه العثماني، إذ اقترنت كتابته عن مكانة العائلة في دمشق بذكره نفوذَها وعلاقاتها في العاصمة[57]، كما أنّ "هيمنة الحنَفِيّين ممّن ترجم

(53) Dana Sajdi, *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant* (Stanford, California: Stanford University Press, 2013), pp. 6-10.

(54) البديري الحلاق، ص 75-76.

(55) رسلان بن يحيى القاري، **"الوزراء الذين حكموا دمشق"**، في: **ولاة دمشق في العهد العثماني: ومصادر عن تاريخ دمشق أيام العثمانيين، الباشات والقضاة لابن جمعة، والوزراء الذين حكموا دمشق لابن القاري، ومصادر عن تاريخ دمشق أيام العثمانيين**، جمعها وحققها ونشرها صلاح الدين المنجد (دمشق: [د. ن.]، 1949)، ص 77.

(56) المرادي، **سلك الدرر**، ج 3، ص 276.

(57) مبيضين، **فكرة التاريخ**، ص 64-67.

لهم في **سلك الدرر**، وغالبيّتهم من خارج سوريا، تشير إلى ارتباط المرادي الوَثيق بالإرْث العثماني في دمشق"، وفي السياق نفسه تشير القصيدة التي أثبتها في كتابه **عُرف البَشام** إلى ولائه العثماني، وهي القصيدة التي مدح فيها إسطنبول وظهر فيها "كالحبيب الذي يصف حبيبته" بحسب تاماري[58]. وفي مقابل هذا الولاء العثماني تضعف حجّة رافق في استخدام المرادي كدليل على تيّار مُناهِض للعثمانيين من باب الانتماء العربي، وذلك في إشارته إلى عدم ترجمة الأخير لأيّ من السلاطين في كتابه[59]، وكدليل إضافي على العلاقة المميّزة بين آل المرادي والسلطنة لا يمكن تجاهُل ظروف تولّي محمد خليل الإفتاءَ فيها، فعلى العكس من والده، الذي تولّى المنصِب بإجماع أعيان المدينة، وصلَه المنصبُ في 1777 عندما كان في العاصمة "برأي رجالها ورؤساء الدولة" فيها[60]، واللافت هنا أيضًا تولّيه المنصبَ في عمر صغير، إذ كان في العشرينيّات من عمره. وعلى صعيد العلاقة مع آل العظم، كنّا قد رأينا أنّ آل المرادي كانوا يوازونَهم مكانةً وثروة في تلك الفترة، وفي هذا السياق لم يُبدِ المرادي حماسًا يتّصل بالانتماء العربي لعائلة العظم، بل ولم يترجم إلّا لِمحمد العظم الذي عاصره وتولّى الإفتاء في عهده، فكانت الترجمة للشخص لا للعائلة.

على العموم، وبالرغم من إشارات الودّ التي أظهرَها بعض العلماء تجاه آل العظم، فإنّها لم تختلف عن كثير من إشارات الودّ والامتِنان التي أظهرَها علماء دمشق بالعموم إلى حُكّام آخرين للمدينة من غير العرب، وبكلمات أخرى، إنّ احتِكاك علماء دمشق بآل العظم لم يُضِف شيئًا إلى مشاعِر الانتماء العربي التي ظهرَت في أواسِط القرن السابع عشر، ما يعني أنّ هذه المشاعر لم تكن قد تطوّرت في هذه الفترة، لكن وفي المقابل، ساعدَ حُكم آل العظم، أو مَهّدَ، لتطوّر في نوعيّة الانتماء المحلّي لعلماء دمشق المتمثّل بانتمائِهم إلى دمشق، سواء عبر المدّة الطويلة التي حكموا فيها وما رافقَها من استقرار، أو عبر مبادراتهم الشخصية المختلفة تجاهَ المدينة أو علمائها.

---

(58) Tamari, pp. 41-43.

(59) Abdul-Karim Rafeq, "Relations between the Syrian 'ULAMĀ' and the Ottoman State in the Eighteenth Century," *Oriente Moderno* (Nuova serie), anno 18 (79), no. 1: *The Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (1999), p. 87.

(60) أبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي، **عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام: ومعه ذيلان، الأول: المفتون من سنة 922 إلى سنة 1305هـ الثاني: المفتون من سنة 1305 إلى سنة 1399هـ**، تحقيق محمد مطيع الحافظ ورياض عبد الحميد مراد، ط 2 (دمشق: دار ابن كثير، 1988)، ص 151.

6 - حُكْم الجَزّار

ظهر هذا الرجل البُشْناقيّ القوي بدايةً في إسطنبول[61]، وبرز في مصر، حيث تنقّل في خدمة أمرائها المماليك إلى أن حاز ثقة الحاكم علي بك، الذي كلّفه بمهمّات عسكرية الطابع أظهر من خلالها جدارته ودمويّته، فاكتسب لقب "الجَزّار" الذي بقي ملازمًا له حتى مَماته. وفي الفترة التي انتقل فيها إلى خدمة العثمانيّين في صيف 1775 إثر تكليفه بِحُكم عكّا، كانت السلطَنة في حالة من الإنهاك، إذ خرجت من هَزيمتها في الحرب مع روسيا التي أعقبَتها "معاهدة قينارجة"[62] المريرة في 1774، ومن ثمّ انشغلت بآثار تلك الحرب على جَبهة القرم، الأمر الذي انعكس على محدوديّة تدخّلها في المناطق العربيّة لتسوية أوضاعها، وذلك عشيّة إرسال الحملة البحرية بقِيادة حسن باشا القبطان إلى هناك، إذ لم يحمل هذا التدخّل الحلولَ الجذرية المأمولة بل اكتفى بحُلول شَكليّة طارِئة، كالتخلُّص من ظاهِر العُمَر وتسوية نزاعات أمراء المماليك في مصر، فقد كان على حسن باشا المسارعة في العودة إلى الروم للمُشاركة في الحرب التالية ضدّ روسيا والنمسا.

في هذه الفترة كانت عين الجَزّار على دمشق التي طمع بحُكمها، لكن كان عليه أن ينتظر وفاة محمد العظم في 1783 لتحقيق رغبته هذه. وفي الأثناء، انشغل الجزّار بتوطيد سلطته في المنطقة الممتدة بين بيروت وجبل لبنان وبقيّة الإقليم السوري الجنوبي، وفي القضاء على أولاد ظاهِر العُمَر وإخضاع أمراء جبل لبنان والزعماء الشيعة، ومن ثمّ البدء في تحصين مدينة عَكّا التي اتّخذها مركزًا له، الأمر الذي انعكس

---

(61) هناك خلاف على الأرجح في ما إذا كان الجزار "مملوكًا" أم من الأحرار، فبينما أشار رافق والبيطار إلى كونه مملوكًا، لم يُشر حيدر شهاب ولا جودت أو حتى الجبرتي إلى ذلك. يُنظر بهذا الخصوص وعموم سيرة الجزار: رافق، **العرب والعثمانيون**، ص 310؛ جودت، ص 343؛ عبد الرزاق البيطار، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، حققه ونسقه وعلق عليه محمد بهجة البيطار (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1961)، ج 1، ص 127؛ حيدر أحمد الشهابي، **تاريخ أحمد باشا الجزار**، نشره ووضع مقدمته وحواشيه وفهارسه وألحقه بذيل تاريخي أنطونيوس شبلي وإغناطيوس عبده خليفة (بيروت: مكتبة أنطوان، 1955)، ص 37-38؛ عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، تقديم عبد العظيم رمضان (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1997)، ج 3، ص 508-510.

(62) للاطلاع على بنود المعاهدة، يُنظر: جودت، ص 398-412، وقد اعتمدت في تعريب اسم المدينة التي سميت المعاهدة باسمها (Küçük Kaynarca)، على تعريب مترجم كتاب جودت الذي سماها "عهدة قينارجة"، فيما عرّبها رافق "كجك قاينارجه".

إيجابًا على محمد العظم الذي استطاع إكمال فترة حكمه لدمشق في أجواء من الهدوء والاستقرار، وهذا ما سمح له بالقيام ببعض الأعمال التي أرضَت الدمشقيين[63].

وفي العموم، كان وصول الجزار إلى حكم دمشق في 1785 متوافِقًا مع سياسة السلطان سليم الثالث في تلك المرحلة، فبينما كان السلطان يعاني من ضغوط تتعلّق بالتزامه بمشروعه الإصلاحيّ من جهة، والتأهّب لمواجهة الروس والنمساويّين من جهة أخرى، أظهر الجزّار قدرته على ضبط المنطقة والسيطرة على زعمائها، الأمر الذي أقنعَ السلطان في مرحلة لاحقة بوجوب تأجيل المشروع الإصلاحي والتسامح مع الزعماء الأقوياء أمثال الجزّار في سبيل الاستعداد لمواجهة الحرب المقبلة، بخاصّة بعد ظهور إشارات إلى هجوم فرنسي وشيك لاحتلال الإسكندرية[64]. وبهذا، كان مركزُ الإقليم قد انتقلَ من دمشق إلى عكّا، في وقت بلغَ الجزار فيه ذروة جبَروته، إذ لم يسبق لدمشق أن شهدت طاغِيَة مثله، حكمَها طيلة عقدينِ تقريبًا لغاية موته في 1804، وصحيح أن عبد الله العظم قد تسلّم عنه مرتين خلال ذلك لكنه كان الحاكم الفعلي للمنطقة بأكملها، ولم تكن أفعاله مقتصِرة على سياسة الاحتكار ونهب التجّار التي مارسها، بل في دمويّته التي استهدفَت جميع فئات المجتمع، من مُسلمين وغيرهم، وأعيانٍ وعامّة. وبهذا، تعرّضت طبقة العلَماء إلى انتِكاسة قويّة، وكانوا ضحايا رئيسيّين لأوامر القتل والتعذيب التي صدرَت عنه وعن أعوانه[65]، وقد استعانَ الجزار ببعض المشايخ من خارج دمشق ممّن شاركوه نزعَته الدمويّة وبرّروا له أعماله، وكان الناس يهابونهم، كما أثاروا الخوفَ في قلوب العلَماء، وممّا يُذكر في هذا السياق ما فعله أحدهم واسمه عبد الوهّاب مع الشيخ شاكر العَقّاد، أحد أبرز علماء دمشق ومتصوّفيها والذي كان "لا يخشى في الله لومةَ لائم"، فقد أراد رَجُل الجزّار أن يعترفَ الشيخُ بعدل سيّده الجزار، وبعد أن رفضَ رُدود الشيخ المُجامِلة عجزَ الأخير عن التملّص منه فردَّ عليه "ذُنوبُنا كثيرة والله تعالى أرسلَه إلينا لينتقمَ مِنّا به"، ما يعني إقراره بظُلم الجزار[66].

(63) Rafeq, *The Province of Damascus*, pp. 285-310.

(64) Ozavci, pp. 61-64.

(65) ليندا شيلشر، **دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، ترجمة عمرو الملاح ودينا الملاح، مراجعة عطاف مارديني (دمشق: دار الجمهورية، 1998)، ص 51-52.

(66) البيطار، ج 1، ص 130؛ محمد جميل الشطي، **أعيان دمشق: في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر، من 1201-1350هـ** (دمشق: دار البشائر، 1994)، ص 143-144.

إلى ذلك، بدا أنّ الجزار قد تقصّدَ استهدافَ آل المرادي بوجه خاصّ، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى الدور الذي لعبه محمد خليل المرادي في عَزله عن ولايته الأولى على دمشق، فقد أرسل المرادي إلى العاصمة يشتكي من الجَزّار[67]، وكان هو المفتي وقتَها، ولعلّه سافر إلى إسطنبول خصّيصًا لهذا الغرَض، وهذا ما قد يفسّر ازدياد حِدّة القسوة التي أبداها الجزّار عند عودته إلى دمشق في ولايته الثانية بعد أربعة أعوام، الأمر الذي أدّى إلى مغادَرة العديد من الأهالي المدينةَ والتوجه إلى حلب أو جبل لبنان هربًا من جبروته[68]، ومنهم آل المرادي الذين توجّهوا إلى حلب بدورهم هربًا من ملاحَقة الجزار، وهناك تُوفّي المرادي في 1791 وهو في رَيعانِ شبابه بعد أن بلغ الثانية والثلاثين من عمره تقريبًا[69]؛ وفي مرحلة لاحقة قامَ الجزار بقَتْل اثنين من آل المرادي ممّن تسلموا الإفتاء، هُما عبد الله وعبد الرحمن، وبإضافة أسعد المَحاسني يكون قد قتل ثلاثةً من المُفتين الأحناف أثناء حكمه، ما عدا غيرهم من العلماء[70].

7 – نابليون والوهّابيّون

في الأوّل من تمّوز/ يوليو 1789 حَطّت القوات الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت في الإسكندرية، معلنةً بدايةَ فصل جديد من المَسألة الشرقيّة، وكان لهذا الاحتلال القصير الأمد الذي استمر ثلاثة أعوام وواحدًا وعشرين يومًا، تأثيرٌ مباشِر في دمشق،

(67) يوسف جميل نعيسة، **مجتمع مدينة دمشق في الفترة ما بين 1186-1256هـ/ 1772-1840م**، 2 ج (دمشق: دار طلاس، 1986)، ص 203؛ ميخائيل مشاقة، **تاريخ حوادث الشام ولبنان: من سنة 1197 إلى سنة 1257 هجرية (1782-1841 مسيحية)**، عني بنشره وتعليق حواشيه ووضع فهارسه لويس معلوف (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1912)، ص 4.

(68) مشاقة، ص 7؛ الشهابي، ص 112.

(69) بخصوص وفاة المرادي في حلب، المعلومة ذكرَها الجبرتي في ترجمته له، ونقلها البيطار عنه، أما عن انتقاله إلى حلب، فبالإضافة للجبرتي، ذكرها البيطار في ترجمته للمفتي الحنفي في حلب حسن أحمد الكواكبي. يُنظر: الجبرتي، ج 2، ص 354-358؛ البيطار، ج 1، ص 515، ج 3، ص 1393-1405. والجدير بالذكر أنّ الحكومة قد أرسلت رسولًا إلى الجزار "بالمَلامة" لقتله المفتي عبد الرحمن المرادي، وكيف "أنّ بيت المرادي [باتوا] يُقتلون نظير العامّة"، فما كان من الجزّار إلا أن أنكر وألصقَ التهمة بابن عقيل، أحد أتباعه. يُنظر: مشاقة، ص 12-13.

(70) وكان قد قتلَ أيضًا عليًّا، ابن محمد العظم، وحسن أفندي الرزمنجي، آغا اليرلية ودفتردار الشام آنذاك. يُنظر: الشهابي، ص 166؛ نعيسة، ص 214؛ مشاقة، ص 7، 12-13.

لا على المستوى الدينيّ فحسبْ[71] بل في التهديد الذي شعر به الدمشقيّونَ، بخاصّة بعد أن باشرَ بونابرت زحفَه إلى مدُن الساحل وحصاره مدينة عكّا. وعلى الفور قرّر الدمشقيون "المغازات [هكذا] في سبيل الله" إثر وصول أخبار تحرّك الفرنسيّين[72]، لكنّ الظروفَ جاءت لمصلحتهم مع فشَل نابليون في احتلال عكّا وتراجُع جيشه عن أسوارها في العشرين من أيار/ مايو 1799، على أثر تدخّل القوات البحريّة العثمانية والإنكليزية. وباستثناء ما ساهم به هذا الحدَث في صناعة أسطورة الجزّار[73]، فإنّ الأهمّ في تداعياته كان بروز الاستقطاب الإسلامي - المسيحي في المنطقة عمومًا، فقد لاحظَ بروس ماسترز (Bruce Masters) الاختلاف في رواية اثنين من الإخباريّين السوريين للأحداث، هما يوسف دمتري عبود مِن حلب، وحسن آغا العبد مِن دمشق، فبينما يشير الأول إلى دور القوات الإنكليزية في هزيمة الفرنسيين وطردِهم من مصر لاحقًا، يتجاهلها الثاني ويُرجع الفضل إلى العثمانيين بقيادة الصدر الأعظم يوسف ضيا باشا، "وقد امتنعَ حسن آغا عن التفريق بين المسيحيين الفرنسيّين (الأعداء)، والمسيحيين الإنكليز (حُلفاء السلطان)، حتى إنّه لم يذكر أن بعضًا من مُسلمي مصر قد تعاونَ مع الفرنسيين، فاكتفى بذِكر المسيحيين منهم، وهذا يشير إلى ظهور مَيْل عند المسلمين للخوف من المسيحيين باعتبارهم طابورًا خامسًا"[74]؛ ولعلّ هذا ما يفسّر احتِفال الدمشقيين بفكّ الحصار عن عكّا مع "وصول سبعة رؤوس مِن النصارى الفرنسيين"، ومن ثمّ احتفالهم الذي دام ثلاثة أيام بعد عودة مصر إلى العثمانيين[75].

وعلى مستوى السَّلطنة، كان احتلال مصر تغييرًا لقواعد الصراع المُتعلّق بالمسألة الشرقية، فبعدما كانت السلطنة تحارب أوروبا عند الحدود المشترَكة في البلقان وآسيا الوسطى، تجاوزَ نابليون ذلك، ولأوّل مرة نجح في إصابة السلطنة في قلب منطقتها العربية، وبهذا ظهر للأوروبيّين أن خططَهم لقَضْم أراضي العثمانيين عند الهَوامِش

(71) للاطلاع على المبادرات التي قام بها الفرنسيون تجاه المسلمين المصريين، يُنظر: الجبرتي، ج 3، ص 52، 77، 81، 122، 235، 242.

(72) نعيسة، ص 258.

(73) أثارت شخصية الجزار أدباء المنطقة، ومن آخر الأعمال التي تناولته في فترة حصار عكّا واستندت إلى المصادر التاريخية، رواية: علاء حليحيل، **أورفوار عكّا** (عمّان: الأهليّة للنشر والتوزيع، 2014).

(74) Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918: A Social and Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), pp. 131-134.

(75) نعيسة، ص 694-695.

قابلة للتغيير، هكذا وبعد ثلاثة عقود من المغامرة الفرنسية في مصر، احتلّت فرنسا الجزائر في 1830، وهو الاحتلال الذي سيدوم 132 عامًا[76].

على صعيد آخر، في الفترة نفسها تقريبًا التي ظهر بها الفرنسيّون في الإسكندرية، كانت المنطقة العربية على موعد مع خطَر من نوع جديد تمثّلَ بظهور الدعوة الوهّابية في الحِجاز، ففي أيار/ مايو 1802 وصلت أخبار الوهّابيّين إلى القاهرة، وأخبار دَعوتِهم التي ظهرَت قبل أعوام قليلة، وفي نهاية العام "حضرت جماعة من أشراف مكّة وعلمائها هروبًا من الوهّابيين، وقصدُهم السفر إلى إسلامبول يخبرون الدولة بقيام الوهّابيّين"، وذلك كلّه حسب المؤرخ المصري الجبرتي، الذي اعتنى بتوثيق الأحداث المتعلقة بهذه المسألة[77].

وقد وصلَت أخبار الوهّابيين إلى دمشق في صيف 1803، إذ روى الحُجّاج العائدون ما فعله الوهّابيون بعد استيلائهم على مكّة، من تدمير للأضرحة وقَتلهم الكثير من الناس، وذلك بحسب رواية حسن آغا العبد[78]. وعلى مستوى السلطنة، فقد أرسلَت في شباط/ فبراير 1804 الأوامِرَ إلى الحُكّام المحليين للاستعداد لمحاربة الوهّابيين، وطلبَت من محمد علي، ولم يكن يومها الحاكم الرسمي برغم كونه الحاكم فِعْليًّا، تجهيز أربعة آلاف عسكري، كما أرسلت إلى الجزّار الذي سيموت لاحقًا. لكن وعلى نحو لافت، لم يكن لتحرك الدولة ذاك الزّخم المطلوب، فالعَساكِر الذين وصلوا إلى دمشق بقوا فيها ولم يُكمِلوا صوب الحجاز، وكانوا يَسكرون ليلًا نهارًا، بحسب حسن آغا، أمّا على الجبهة المصرية فقد رفضَ كبار العسكر العثماني السّير لحرب الوهّابيين[79]. على أنّ استعصاء العسكر هذا عن التحرك لا يعود إلى أسباب دينيّة تتعلق برفض قتال المسلمين، بل كان انعكاسًا للحالة المزرية التي وصلت إليها أحوال الجيش العثماني في تلك الفترة، خصوصًا مع المعارضة التي كان يلاقيها السلطان سليم الثالث من قادَة العسكر في فرض سياسة الإصلاح والتحديث التي تمثّلت بما سُمّي "النظام الجديد"، هذا بالإضافة

(76) Brown, p. 25.

(77) الجبرتي، ج 3، ص 348، 368.

(78) Masters, p. 136.

(79) الجبرتي، ج 3، ص 482.

إلى انشغال السلطنة بالثورة الصربيّة والأحداث التي مهّدت لحربها مع الروس (1806-1812)[80].

إلى ذلك، أظهر حُكّام دمشق ضعفًا شديدًا في الاستعداد لمُقاتلة الوهّابيّين، فجرى تغييرهم تباعًا، من عبد الله العظم إلى كنج يوسف باشا ثم سليمان باشا، ولم يتمثّل ضعفهم في عدَم مَقدرتهم على تجهيز العسكر اللازم للحملة فحسب، بل في انخِراطهم في النزاعات الشخصية والإقليمية بينهم أيضًا، فعلى سبيل المثال، لم يتمكّن سليمان باشا من دخول دمشق من دون الاستعانة بالأمير بشير الشهابي الذي دخلَها معه بعد طرد كنج يوسف باشا، ما سبّبَ استياءَ الدمشقيين يومَها من دخول جيش الشهابي المكوّن من مسيحيين ودروز إلى مدينتهم[81]. وعلى الطرف المقابل، في مصر، كان محمد علي، وقد صار الحاكم الرسمي، مشغولًا في توطيد حكمه والتخلص من منافِسيه. وهكذا، تأخّر التحرّك ضدّ الوهّابيين إلى 1811، وذلك بعد أن كانوا قد أغاروا في العام الذي سبقَه على حوران في جنوبي دمشق، ففي هذا العام ركّز محمد علي اهتمامه "بأمر الحجاز" وأرسل جيشه بقيادة اثنين من أولاده تباعًا، طوسون وإبراهيم... إلى أن تمكّن الأخير من احتلال الدرعيّة في أيار/ مايو 1818، وهي مركز الوهّابيين، وأَسْر زعيمهم عبد الله بن سعود، ومن ثمّ إرساله إلى إسطنبول عن طريق القاهرة[82].

وإذا كان صحيحًا اعتبار تمرّد الوهّابيين مُشابِهًا بشكل أو بآخر لِتمرّدات الحكام المحليين على السلطنة في تلك الفترة، ولربّما جازَ تصنيفه أيضًا ضمن الحرَكات الاستقلالية ذات الدافع القوميّ التي ظهرَت في البَلقان، إلا أن ما تميّز به هو تهديده السلطنةَ على المستوى الأخطر المتعلق بقيادتها للعالم الإسلامي السّنيّ، إذ رفض الوهّابيون سُلطة السلطان باعتباره وليّ الأمر، كما كفّروا مَن لم يلتزم بتعاليمهم، خصوصًا تلك المتعلقة بنَبْذ الطقوس المرتبطة بالصوفية، وفي هذا تهديد آخَر للثقافة العثمانية بالعموم وعادات وتقاليد المدُن المركزيّة العربية، كدمشق والقاهرة وغيرها، هذا فضلًا عن التهديد الذي مثّلته هذه الحركة على سلامة الحجّ ومردوده الاقتصادي.

---

(80) Aksan, pp. 192-196.

(81) مشاقة، ص 27؛ الشهابي، ص 195-199؛ Masters, p. 137.

(82) الجبرتي، ج 4، ص 193، 205، 273، 448.

ولئن غابَت الدعَوات لتحرّك شعبي ضدّ الوهّابيين كما حدث من قبل ضدّ الفرنسيين، فإنّ علماء دمشق لم يتأخّروا في رَدّهم على الأفكار التي طرحَها الوهّابيون، وتميّز ردّهم "بالعدائيّة" بحسب ديفيد كومينز (David Commins)[83]. وكانت البداية في آب/ أغسطس 1810، عبرَ رسالة أرسلها الحاكِم سليمان باشا ردًّا على رسالتين من الوهّابيين يشرحون له فيها دَعوتهم ويَدعونَه للالتزام بها أو إرسال مجموعة من العلماء لمحاجّتهم[84]، ويشير كومينز إلى أنّ رسالة الحاكم هذه كتبها له أحد علماء دمشق، وأشار فيها إلى أنّ الأمور التي طرحها الوهّابيون قد سبق ودرسَها علماء المذاهب الأربعة، لكنه ركّز على مسألة التكفير ومعاداة المسلمين المختلِفين عن الوهّابيين، وأكّد الولاء للسلطان. وبرز موقف حسن الشطي (1790-1858)، كعالم ينتمي إلى المذهب الحنبلي الذي ينتمي إليه الوهّابيون[85]، إذ استنكر تكفيرَهم غيرَهم من المسلمين، ورأى أنّ تفسيرهم للقرآن ينمّ عن جَهل[86]. وأخذ بعض علماء دمشق يسمّي الوهّابيين "خوارج"، وهذا ما فعله محمد أمين بن عابدين، أحد أبرز علماء تلك الفترة، إذ تحدث عنهم في كتابه **رد المحتار** بقوله: "كما وقع في زماننا في أتباع عبد الوهّاب الذين خرجوا مِن نجد وتغلّبوا على الحرَمينِ وكانوا ينتحلون مذهب الحنابِلة، لكنهم اعتقدوا بأنّهم هُم المُسلمونَ، وأن من خالفَ اعتقادهم مُشرِكون، واستباحوا بذلك قتلَ أهل السنّة وقتلَ علمائهم، حتى كسر الله شوكتَهم وخرّب بلادهم وظفر [وأظفر] بهم عساكر المسلمين"[87]. في المقابل، كان الشيخ الدمشقي الوحيد الذي عُرف عنه التعاطف مع الوهّابيين هو محمد العطار، الذي عاش في عزلة وكان له عدد قليل من التلاميذ وتجنّبَه الناس[88].

---

(83) David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 1990), p. 23.

(84) للاطلاع على نصّ الرسالة، وقبلها الرسائل التي أرسلها الوهّابيون، يُنظر: الشهابي، ص 186-191، 203-205، 208-212.

(85) بخصوص حنابلة دمشق والوهّابيين، يُنظر: رافق، **العرب والعثمانيون**، ص 343.

(86) Commins, pp. 23-24.

(87) محمد أمين بن عابدين، **ردّ المحتار على الدرّ المختار - شرح تنوير الأبصار**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض (الرياض: دار عالم الكتب، 2003)، ج 6، ص 413.

(88) Commins, p. 24.

8 – الاحتلال المصري

عندما اندلعت حرب الاستقلال اليونانية في 1821، بدأت مسألة المسيحيين العثمانيين تأخذ أبعادًا جديدة، إذ بات على السلطنة أن تواجِه تداعيات وصول فكرة "القومية" الآتية مِن الغرب، والتي كانت أقوى من جهود العثمانيين للإبقاء على سلطَنة متعدّدة القوميات، وفي السياق ذاته كانت المسألة الشرقية في ذروة تطوّرها إبّان تلك الحرب، وبدأ لأول مرة تداول المصطلح المشير إليها[89]، وقد انعكست آثار تلك الحرب بشكل مباشِر على المناطق العربية أيضًا، خصوصًا على مستوى الاستقطاب الإسلامي – المسيحي الذي بدأ بالظهور مع حملة نابليون على مصر بداية القرن.

وعلى صعيد دمشق، كانت المدينة تعاني من عدَم استقرار، نتج عن تغيّر سياسات الحُكّام الذين تعاقبوا عليها، إذ تولّى المدينةَ، منذ موت الجزّار في 1804 لحين وصول القوات المصريّة المُحتلة في 1832، أحدَ عشرَ حاكمًا كان لكل منهم توجُّهاته المختلفة، فالقليل منهم مال إلى استرضاء الدمشقيين والحرص على حالة نسبية من الاستقرار، فيما اعتمدَ البقيّة على سياسة الاستغلال الاقتصادي وإرهاق سكان المدينة، خصوصًا المسيحيين منهم[90]. وبعدما أعدَم السلطان محمود الثاني بطريرك إسطنبول عشيّة الحرب، رغم كونه مُواليًا له وضدّ ثورة اليونانيين[91]، أرسلَ إلى درويش باشا حاكم دمشق في 1827[92]، يأمُره بقتل بطريرك الشام ساروفيم و"المُفسدين من كبار طائفة الروم"، وقرأ الحاكِم الفرَمان السلطاني على أعيان المدينة، فاعترضَ هؤلاء على الأمر، و"كان جوابُهم أنّه لا يوجد من النصارى عندنا المفسدون وجميعُهم ذميّون سالكون بشروط الذمّة فلا تجوز أذيّتهم، بل لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، وأرسلوا مَحضرًا للحكومة بجوابهم هذا[93].

---

(89) Brown, p. 29.

(90) نعيسة، ص 302؛ مشاقة، ص 24.

(91) Heather J. Sharkey, *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East*, Contemporary Middle East 6 (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2017), p. 126; Brown, p. 54; Ozavci, p. 119.

وكان البطريرك قد أُعدم بعدما تمّ خلعه وتعيين بديل منه، أي أنّه لحظة إعدامه لم يكن البطريرك رسميًّا.

(92) قد يكون ذلك بعد الهزيمة الكبرى للأسطولَين العثماني والمصري في معركة نافارينو Navarino، على يد الأساطيل الفرنسية – الإنكليزية – الروسية.

(93) محمد كرد علي، **خطط الشام**، 3 مج (دمشق: مطبعة الترقي، 1925)، ج 3، ص 39؛ مشاقة، ص 43.

وفي تلك الفترة، كان محمود الثاني قد نجحَ في ما فشل فيه سَلَفاه عبد الحميد الأول وسليم الثالث، وقضى على عسكر الإنكشارية، وذلك في الحادثة المُسَمّاة "الواقعة الخيرية" في 15 حزيران/ يونيو 1826، ومن ثمّ شرع السلطان بتطبيق برنامجه الإصلاحي الذي شملَ إصلاحات اقتصادية طاولت الضريبة وملكيّة الأراضي، وعندما أرسلَ إلى عبد الرؤوف باشا حاكم دمشق بهذا الخصوص، استاءَت الأهالي من الضريبة الجديدة، ولم يتمكّن الحاكِم المُسالم من فرضها عليهم، وربما كان هذا أحد الأسباب التي استدعَت توليةَ سليم باشا على دمشق في 1831، والذي كان الصدر الأعظم السابِق وعُرف بقوّته لدوره في القضاء على الإنكشارية. لكن الأحداث مضت بعكس الاتّجاه المأمول، فقد أدّى إصرار الحاكم الجديد على فرض الضريبة إلى زيادة الاحتِقان الشعبي في المدينة، وتطوّرت الأحداث إلى مستوى المواجهة المباشرة بين عسكر الحاكم والأهالي، وبدا أنّ الأمور خرجَت عن سيطرة أعيان المدينة ولم يعودوا قادرين على ضبط العامّة، فبعد أن نجح الدمشقيّون في أسْر الحاكم وأعوانه لم يتمكّن الأعيان من حمايته بعدما وضعوه في بيت أحدهم وأُعطي الأمان، إذ تمّ قتْله وقتل أتباعه. وفيما لا يُعرف من قتلَ سليم باشا بالتحديد، إلا أن هناك من قال إن قتله كان بتدبير من عسكر دمشق (اليرلية)، انتقامًا من الشخص الذي كان وراء إلغاء نظامهم العسكري وفقدانهم امتِيازاتِهم، وقد يكون ذلك صحيحًا إذا ما عرفنا أنّه قد جرت قبل فترة محاولةٌ فاشِلة من طرف الحكومة لفرض "النظام الجديد" في دمشق بخصوص العسكر(94).

وكان من الممكن أن يكون لحادثة قتل الحاكم أثَر كارِثيّ على دمشق، إذ ترقّب أهلُها ما سينجم عن غضب السلطان عليهم، وأخذوا يدبّرون شؤون مدينتهم على هيئة حكم محليّ مؤقّت ريثما تتوضّح الأمور، لكن الأوضاع السياسية لم تُفسح في المَجال لتأديب الدمشقيين، إذ كان حاكِم مصر محمد علي يتحضّر لغَزْو سوريا عبر حملة ضخمة يقودها ابنه إبراهيم باشا، وبهذا، استجابَ السلطان مبدئيًّا لرسائل الاعتذار التي أرسلَها الدمشقيون، وأرسل لهم علّو باشا حاكمًا جديدًا للتحضير

(94) بخصوص فِتنة سليم باشا، يُنظر: كرد علي، ج 3، ص 38-43؛ مشاقة، ص 50-51؛ نعيسة، ص 241. وبخصوص محاولة تطبيق "النظام الجديد" في دمشق، يُنظر: نعيسة، ص 260. وجرّب العثمانيون ذلك في مصر، يُنظر: الجبرتي، ج 3، ص 351، 381.

لمواجَهة الجيش المصري. وبعد أن نجح إبراهيم باشا باحتِلال عكّا، توجّه بجيشه إلى دمشق، وكان قد أرسل إلى كلّ مِن واليها وأعيانها يعلن قدومه ويأمرهم بالاستسلام له، لكنّ الدمشقيين "أظهروا عَزمهم على المقاومة" وأرسلوا إليه بأن "ما عندهم غير الرصاص و[الـ]بارود"[95]، ولم تكن مقاومتُهم لِتصمد بأيّ حال أمام الجيش المصري، الذي دخل دمشق في 16 تموز/ يوليو 1832، ليبقى فيها مدّة تسعة أعوام احتلّ فيها كامل أراضي سوريا الطبيعية.

وبغضّ النظَر عن الإصلاحات ذات الطابع الاقتصادي والإداري التي فرضَها إبراهيم باشا في دمشق، والتي تُمكن المجادلة في حجمها والغرَض منها[96]، فإنّ ما يهمّنا هو الآثار الاجتماعيّة والسياسيّة لِحُكمه على الدمشقيين. فلأوّل مرة في التاريخ الإسلامي للمدينة، طُبّقت المُساواة بين سكّانها المسيحيين والمسلمين، لكنّ ذلك لم ينشأ عن اتّفاق بين الجماعتين، بل تَمّ فرضه مِن فوق، وبدا أنّ المسيحيين بدأوا يتمتّعون بنفوذ فاقَ نفوذ نظرائهم المسلمين، ويعود ذلك في الأصل إلى وعود محمد علي لبريطانيا وفرنسا بضمان حقوق المسيحيين ومنحهم مزيدًا غيرَها لقاء تغاضي أوروبا عن حملته السورية[97]، إضافةً إلى تفضيل إبراهيم باشا للمسيحيين واعتمادِه عليهم في الأمور الإدارية والمالية. وبمرور الوقت استاء مسلمو المدينة

(95) سليمان أبو عز الدين، **إبراهيم باشا في سوريا: وهو تاريخ بدء النهضة الحديثة في الشرق الأدنى**، تقديم ودراسة ومراجعة وتعليق لطيفة محمد سالم، تصدير يونان لبيب رزق (القاهرة: دار الشروق، 2009)، ص 122؛ **مذكرات تاريخية عن حملة إبراهيم باشا على سوريا**، تحقيق وتقديم أحمد غسان سبانو، سلسلة دراسات ووثائق تاريخ دمشق والشام 2 (دمشق: دار قتيبة، 1981)، ص 48، فالثابت إذًا أنّ الدمشقيين قرّروا مقاومة المصريين، وأكّد ذلك أسد رستم. يُنظر: أسد رستم، **تحقيق وتدقيق في بعض أخبار الفتوحات المصرية بسورية منذ تسع وتسعين سنة** (بيروت: المطبعة الأدبية، 1930)، ص 15. لكن بروس ماسترز (Bruce Masters) يشير على نحو غريب إلى استقبال الدمشقيين الاحتلال من "دون إشارات على المقاومة". يُنظر:

Masters, p. 150.

(96) أدّت السياسة الاقتصادية للمصريين في احتكار صناعة النسيج وإغراق السوق بالأقمشة الإنكليزية إلى تعطيل 10 آلاف عامل في عام واحد، فضلًا عن التعسّف الضريبي، كما أنّ نظام الحجر الصحي وغيره من الأمور المتعلقة بالصحة العامة كان الغرض الأساسي منها الحفاظ على صحّة العسكر، والأمر ذاته بالنسبة إلى "المدارس الجهادية"، التي هدفَت إلى إمداد الجيش والإدارة بالكَوادِر كما في كان في مصر. يُنظر: أبو عز الدين، ص 165-177؛ نعيسة، ص 91-92، 140، 305، 392.

(97) Ozavci, pp. 151-152.

من هذا الواقع، خصوصًا مع ما أبداه بعضُ المسيحيين من استِفزاز واستعراض لنفوذهم في العهد الجديد، وهذا ما حدث في مناسَبات مختلفة، كتلك التي سيّروا فيها جَمَلًا وضعوا عليه مشاعل على شكل الصليب، وأركبوا عليه مسلمًا من العامّة وجعلوه يشرب العَرَق، وصار يجول في أحياء المدينة، أو في احتفالهم بأنباء صلح كوتاهية الذي تمّ بين السلطنة ومحمد علي[98]، وأذعنَ فيه السلطان إلى الباشا ومنحَ ابنَه إبراهيم حُكم سوريا، أو حتى في الاحتفال الاستثنائي بوصول القنصل الإنكليزي للإقامة في دمشق، إذ كانت دمشق من المدن المُحرّمةِ عُرفًا الإقامةُ فيها للمسيحيين الأوروبيين الرسميين، باعتبارها مدينة مقدّسة و"باب الكعبة"[99].

وبطبيعة الحال، تراجعَت مكانة أعيان المدينة، وخصوصًا علماءها، فقد انتهج إبراهيم سياسة أبيه في تحجيم دور العلماء والسيطرة عليهم، وإن كان صحيحًا أنّ ما قام به المصريون من إنشاء مجلس إداري شاركَ فيه الأعيان يُعدّ سابقة، إلا أن وجود المسيحيين فيه، مع ما تمتّعوا به مِن مكانة بالعموم، فضلًا عن الطابع التنفيذي للمجلس، كان دليلًا آخر على تراجُع مكانة أعيان المدينة. وقد سبق لإبراهيم باشا بعد دخوله دمشق ومن ثمّ عَزْمه على مواصلة المسير إلى حمص، أن أخذ معه عددًا من أعيان المدينة وشيوخ حاراتها رهائن ليضمن استتباب الأمن[100]، وكان من جملة من أخذَهم معه عبد الرحمن، ابن المفتي الحنفي حسين المرادي، وعبد الغني، ابن المفتي الشافعي عمر الغزي، لكن ليس كرهائن، بل كعساكر ضِمن جيشه[101]، وذلك قبل أن يباشر بعد فترة بسياسة التجنيد التي تطبّق لأول مرة في دمشق وذلك في أيار/ مايو 1834[102].

(98) **مذكرات تاريخية**، ص 55-56، 63.

(99) **المرجع نفسه**، ص 68؛ الشهابي، ص 408؛ نعيسة، ص 351-358. لكن ذلك لا يعني عدم وجود أوروبيين رسميين في دمشق قبل ذلك، لكن السلطات العثمانية لم تكن تعترف بهم رسميًّا كما حدث في 1824 مع الممثّل الفرنسي للقنصلية الفرنسية في حلب. يُنظر: عبد الكريم رافق، "الاقتصاد الدمشقي في مواجهة الاقتصاد الأوربي في القرن التاسع عشر"، **مجلة دراسات تاريخية**، العددان 17-18 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1984)، ص 118.

(100) نعيسة، ص 84، 262.

(101) الشطي، ص 92-93؛ شيلشر، ص 196. والمُلاحَظ هنا الإشارة إلى أن ابن المرادي أُعطي رتبة "بنباشي" بحسب الشطي، و"بكباشي" بحسب شيلشر، وهذا مُستبعد إذ كان محمد علي وابنه يتجنّبان تعيين ضباط من العرب.

(102) **مذكرات تاريخية**، ص 73؛ أبو عز الدين، ص 174-175.

وقد كان للعلماء دور في مقاوَمة الاحتلال المصري، وإن لم يتمثّل ذلك في اصطدام مُباشِر مع السلطة الجديدة، ولربما اعتُبر موقفُهم المبدئيّ الرافض للحكم الجديد كافيًا؛ إذ كان لهذا الاحتلال جانب دينيّ بارز، فقبل وصول القوات المصرية إلى دمشق وبعد أن يئسَ السلطان من إقناع محمد علي بالتخلّي عن حملته السورية، صدرَت في العاصمة فتوى تعتبر الباشا وابنَه خارجَين عن الدين، وردّ عليها محمد علي بدوره بِفتوى تعتبر السلطان نفسه خارجًا عن الدين بذريعة إصلاحاته ذات الطابع الأوروبي ومخالفتها للشريعة، وبهذا كان الباشا يحاول أن يُضفي على حملته طابع الحرب الدينية أو "الواجب المقدّس"[103]. وكان موقف علماء دمشق لافتًا في هذا السياق، وقد عبّر عنه محمد أمين بن عابدين (1784-1836) بشكل واضح.

كان ابن عابدين من العلماء الذين جمَعوا بين التعمّق بالفقه والصوفيّة، فقد دخل في أكثر من طريقة، أهمُّها الطريقة النقشبندية - الخالدية، إذ كان من أتباع الشيخ خالد النقشبندي خلال الأعوام الأربعة التي قضاها في دمشق حتى وفاته[104]، وبذلك "جمعَت الصدفة التاريخية بين آخر أعظم فقهاء الحنفية ما قبل العصر الحديث، وآخر معلّم صوفي في تلك الفترة" بحسب يتسحاق وايزمن (Itzchak Weismann)[105]. إلى ذلك، تتلمذ ابن عابدين على يد نخبة من علماء زمانه أبرزُهم شاكِر العقّاد، الذي مرّ ذكره معنا في فترة الجزار، ويمكن اعتبار أفكار ابن عابدين استمرارًا لجانب مهمّ من أفكار عبد الغني النابلسي وتراثه، فضلًا عن كونه نموذجًا للعالم الدمشقي المُندمِج بالثقافة العثمانية والمطّلع على نِتاجات علمائها[106]؛ لكن، وبالرغم من كونه صوفيًّا متحمّسًا، إلا أنّه اعتمدَ مقارَبة مختلفة بخصوص ابن عربي، فبينما أكّد مكانته وليًّا وعالمًا، فضّل ألّا يقرأ كتبه أولئك غير المؤهَّلين لاستيعابها، وفي هذا السياق، كان ابن عابدين يطرح الموقف الناضح من الصوفية وموقعها في الإسلام، كما فعل النابلسي[107].

(103) أبو عز الدين، ص 95.

(104) سنتناول الشيخ خالد وتأثيره في الفصل التالي.

(105) Itzchak Weismann, "Sufism and Law on the Eve of Reform: The Views of Ibn 'Abidin," in: Itzchak Weismann & Fruma Zachs (eds.), *Ottoman Reform and Muslim Regeneration: Studies in Honour of Butrus Abu-Manneb*, Library of Ottoman Studies 8 (London/New York: I. B. Tauris, 2005), p. 77.

(106) استند ابن عابدين في حاشيته الشهيرة ورسائله كثيرًا إلى النابلسي، الذي يُظهر له تقديسًا متميزًا، ويذكر الشطي أنّ حفيدَي النابلسي، إبراهيم وعبد القادر قد أجازا ابن عابدين. كما استند إلى عدد من مشاهير علماء الروم. يُنظر: الشطي، ص 253.

(107) Weismann, pp. 75-76.

وكان من نَباهة المفتي حسين المرادي أن لاحظَ جَدارة ابن عابدين، وبالتالي وضعَه في المكان الصحيح كأمين للفتوى، وأغلب الظنّ أن المرادي قد سعى عبر هذا التعيين إلى ما يشبه تبادُلَ الأدوار بينه وبين أمين فتواه، فيكون هو الواجهة المُسالِمة والدبلوماسية في مواجهة الحكم الجديد، بينما يتّكل على شخصية قوية كابن عابدين في الأمور الحسّاسة والإشكاليّة، التي انعكست في رسائله المختلفة وفي كتابه الضخم المعروف بـ**حاشية ابن عابدين** أو **ردّ المحتار**. وكان ابن عابدين قد عاصر الفترة المضطرِبة التي مرّت بها دمشق بعد زوال حكم آل العظم، وبالرغم من كونه ناقدًا لسوء إدارة العثمانيين، بخاصّة في ما يتعلق باستغلال الفلاحين من قبل الحكّام، فضلًا عن سياسة الضرائب، الأمر الذي كان ينعكس سلبًا على طبَقة التجّار التي انتمى إليها أيضًا، إلا أنّ أكثر ما أقلقَه، بحسب وايزمن، هو التهديدات التي كانت السلطنة تتعرّض لها[108].

أبْعد من ذلك، بدا أن قلق ابن عابدين وغيره من العلماء لم يَنحصِر في التهديدات المحيطة بالسلطنة فقط، بل في التغيّرات التي بدأت تحصل على المستوى الاجتماعي والتي كانت تهدّد الهوية الثقافية والدينية للمدينة، فبِغضّ النظر عن أعمال الاستفزاز التي قام بها المسيحيون، وعن إقامة القناصل الأوروبيين فيها لأول مرة في تاريخها، واصلَ إبراهيم باشا تحدّيه لمجتمع المدينة، فبعد أن اتّخذ تدابيره لاحتكار صِناعة الكُحول وتجارتها، أمرَ بإقامة خمّارة في دمشق[109]، وهذا ما أثار حفيظةَ أهلها من المسلمين، كما أنّ المساجد لم تسلم أيضًا، إذ جرى الاستيلاء على بعضها وتحويلها سكَنًا للعسكر أو اصطبلات للدّواب[110]، وكان العسكر المصري قد أساء عمومًا إلى المؤسّسات الدينية وقام بتجاوزات ضدّ الصوفيين[111]، فكان من الطبيعي نتيجة لذلك كلّه، أن تُهيمن مسألة العلاقة مع المسيحيين على كتابات ابن عابدين، فقد تحدّث في حاشِيَته عن مسألة تحريم الكحول وفنّد الآراء التي شكّكت في تحريمه[112]، والتي ربّما ظهرَت بعد افتتاح الخمّارة، وتكرّرت في حاشيته عبارات من قَبيل "قوّة شوكة

---

(108) Ibid., p. 72.

(109) أبو عز الدين، ص 176-177؛ **مذكرات تاريخية**، ص 66.

(110) أبو عز الدين، ص 173.

(111) شيلشر، ص 62-64.

(112) ابن عابدين، ج 10، ص 26-39.

النصارى في ذلك الوقت"، أو "في هذه السنة في البلاد الشاميّة استأسدَت اليهود والنصارى على المسلمين"، وبالتالي ظهر عليه تشدّد، بشكل أو آخر، تجاه القضايا المتعلّقة بهم، كرفضه مثلًا الإفتاء بجواز شراء المسيحيين لِكَنيس يهوديّ مهجور، أو في رأيه الفقهي في مسألة بناء المتهدّم من الكنائس[113]، وفي موقف ابن عابدين هذا تجاه المسيحيين يتمثّل الفارِق أو الاختلاف بينه وبين مدرسة عبد الغني النابلسي.

وإذا كان ابن عابدين قد عبّر من خلال كتاباته عن رفضه الحكم الجديد، إلا أن ذلك كان محصورًا في الآراء الفقهيّة التي عالج بها مسائل اجتماعية، وفي انتقادِه بروز المسيحيين، وأغلب الظن أنّه، ونتيجةً للظروف السياسية، لم يصل إلى درجة يُفتي بها بعدم شرعيّة حُكم إبراهيم باشا مقابل التمسك بشرعية السلطان. لكنّ ماسترز، ومن دون أن يرجع إلى ابن عابدين مباشَرةً، بل بالاستعانة بمصدر غربيّ، أشارَ إلى تأكيد ابن عابدين حكم السلطان كخليفة، معتبرًا إبراهيم باشا متمّردًا وفاقدًا للشرعية بإزالته الفوراقَ بين المسلمين والمسيحيين، ما اعتبره خرقًا للشريعة[114]، بينما لا يذكر ذلك وايزمن، الذي درس ابن عابدين جيدًا، بل اكتفى بالإشارة إلى موقفه المعارِض للحكم المصري، وامتناعه عن الإشارة إلى محمد علي عند حديثه عن القضاء على الوهّابيين[115].

بالعموم، لم يكن ابن عابدين وحده من بين علماء دمشق الذين قاوَموا بأشكال مختلفة الحكم المصري، فعلى سبيل المثال كان هناك محمد الرفاعي، شيخ الطريقة الرفاعية في الميدان الذي لعب دورًا في التحريض على الثورة ضدّ المصريين[116]، فضلًا عن سعيد الحلبي، شيخ ابن عابدين وزميله في آن، إذ درسَ الاثنان معًا على يد شاكر العقّاد، لكن لا تفاصيل عن دور سعيد الحلبي سوى ما ذكره الشطي عن "ثَباته أيام استيلاء إبراهيم باشا المصري على بلاد الشام، ومُدافَعته عن الأهلين بكل اهتمام"[117]، وما ذكره الحصني من امتناع الحلبي عن زيارة إبراهيم باشا عند دخوله دمشق، ورفْضه الهدية التي أرسلها إليه[118]. وليس بعيدًا عن دمشق، نجدُ في الرسالة

---

(113) المرجع نفسه، ج 6، ص 330-343.

(114) Masters, p. 154.

(115) Weismann, p. 72.

(116) شيلشر، ص 63.

(117) الشطي، ص 130.

(118) محمد أديب تقي الدين الحصني، **غاية المرام في منتخبات تواريخ دمشق الشام**، قرأه وعلق عليه عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار العراب؛ دار نور حوران، 2018)، ج 3، ص 33-34.

التي ألّفَها الشيخ صالح المرتيني الإدلبي، والتي كتبها في حلب بعد رحيل الجيش المصري مباشرة، دليلًا على موقف شبه موحّد لعلماء المنطقة تجاه المصريين، الذين سمّاهم "أولي البَغْي والإلحاد"، وتحدث فيها عن استياء المسلمين من التجنيد ومصادرة السلاح، ومن الضريبة السنوية التي "كانت تؤخذ من الذمّيّ باللّين والرفق والصبر ومن الشريف بالشَّتم والضرب والقهر"[119].

في المحصّلة، كان الاحتلال المصري لدمشق أشبه بانقلاب، خصوصًا على الجانب الاجتماعي، ولعلّ الدمشقيين كانوا مُدرِكين أنّ هذا سيكون مصير مدينتهم حالما علموا برغبة محمد علي باحتلالها، إذ كانت المدّة التي قضاها محمد علي في الحكم منذ تولّيه إلى حين زَحفه على سوريا كافية لأن يشكّل الدمشقيون وغيرهم فكرة عن حكمه وسياسته. وبالطبع، كان لتجربة الاحتلال هذه أثرٌ مباشِر في مشاعر الانتماء والهويّة عند الدمشقيين، فكانوا الضحايا المباشرين للصراعات التي كانت تعاني منها السلطَنة في تلك الفترة، وهذا ما انعكس بشكل سلبيّ ومَرير على مدينتهم، التي كانوا في مرحلة سابقة قد طوّروا من أشكال انتمائهم إليها. ومن جهة أخرى، تمكن المُجادَلة في أنّ التفوق العسكري للمصريين والتهديد الوجودي الذي شكّله على السلطنة، قد كشفَ لعلماء دمشق مستوى ضعف السلطنة، وهذا ما تسبّبَ، أقلّه في حالة ابن عابدين، بظهور حالة من الإنكار تجلّت في ادّعاء الفَضْل في القضاء على الوهّابيين للعثمانيين لا للمصريين، وهذا ما يفسّر أيضًا أنّ رُدود فعل علماء دمشق عشيّة الاحتلال، على المستوى الهويّاتي، قد غلب عليها طابع دينيّ على حساب الولاء العثماني، وفي هذا، لم يكن للانتماء العربي للجيش المحتَلّ أي اعتبار أو تأثير.

على أنّ محاولة وضع الاحتلال المصري لدمشق في سياق الانتماء العربي، قد جرت على أيدي بعض المؤرّخينَ، الذين بالَغوا في تفسيراتهم لهذه المحطّة التاريخية وألصَقوا بها أفكارًا بعيدة عن الواقع، وكان هؤلاء المؤرّخون مِن خَلفيّات فكرية وسياسية مختلفة، من المساهِمينَ في نظريّة نشوء القوميّة المصرية، أو من المُنتمينَ للتيار المُناهِض للعثمانية، سواء لحماستهم لانتمائهم العربي، أو حماستهم لانتمائهم الديني، وذلك منذ ثلاثينيّات القرن العشرين حتى مطلع الألفيّة الثانية.

---

(119) محمد راغب الطباخ، **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء** (حلب: المطبعة العلمية، 1923-1926)، ج 3، ص 430-432.

وكان المؤرّخ اللبناني أسد رستم (1897-1965)، المتحمّس لمحمد علي، من بين هؤلاء، فقد عجز في أحد كَراريسه عن تفسير مقاوَمة الدمشقيين للمصريين، وأبدى استغرابَه منها، بقوله: "بينما كان لبنان يصدق هذا السَّعي لمصر [المُجاهَرة بالخروج على السلطان] ويَبذل طَوْقه في سبيلها كانت دمشق تتقاعص [هكذا] عن مساعدة الفاتح المصري وتنقبِض عن إسعافه، وزاد تطرّفها في هذا الأمر إلى أن أقفلَت أبوابها في وجهه وتجهّزت لحربه"، وقد ابتكرَ رستم لتفسير هذه المقاومة نظريّة تدّعي أن الدمشقيين قد فعلوا ذلك بناء على طلب عبد الله باشا والي عكّا، الذي كان وعدَهم، على أثر فِتنة سليم باشا ومقتله، بمُراسلة السلطان للعفو عنهم، في مقابل أن يقاوموا المصريين[120]؛ وهي نظرية لا تصمد أمام الوقائع التي تقول إنّ السلطان أرسل بالفعل يعفو عن الدمشقيين وأوفد إليهم حاكمًا جديدًا وقتَها، كما أن التحرّك المصري تجاه دمشق كان بعد النجاح باحتلال عكّا ونهاية عبد الله باشا أسيرًا في مصر[121]. وفي النهاية يفسّرُ رستم مقاومة الدمشقيين على النحو التالي: "لا نرى مَناصًا من الاكتفاء بالقول إنّ الدمشقيين (قالوا) إنّهم قاوموا المصريين لأنّ هؤلاء خرجوا على السلطان وإنّهم - أي الدمشقيين - اشتُهروا بتعصّبهم ومحافظتهم على التقاليد القديمة، دينية كانت أم اجتماعية"[122].

أمّا محمد غسان سبانو، الذي حقّق في 1981 الكتاب المهم عن مذكّرات كاتب دمشقي مجهول في فترة الاحتلال المصري، فقد غلّبَ انتماءَه الأيديولوجيّ للقومية العربية على تحليله، ووقع في فخّ القوميين المصريين، وذهب عكسَ رستم، فزعمَ تأييدًا شبه تامّ للمصريين، إذ كتبَ: "أمّا باقي السكّان [باستثناء جبل لبنان] فقد اعتمدَ محمد علي باشا على تأييدهم له بسبَب كُرههم للأتراك، ولِحُكمهم السيّئ، وبسبب كُرههم للإقطاع والأغَوات الذين تسلّطوا على الشعب"؛ ومن ثمّ قدّم مُساهَمته في نظرية عروبة الاحتلال المصري، فقد "قام محمد علي باشا تمهيدًا لغزو سوريا بإعلان مشروع قيام الدولة العربية، وأيّده في هذه الدعوة ابنه إبراهيم باشا تأييدًا مطلقًا"، وأضاف لاحقًا أنّ ما ساعد إبراهيم باشا "في تثبيت أقدامه في بلاد الشام [هي] دعوتُه لقيام دولة عربية موحّدة، وكانت دعوته هذه صادقة تنبُع من قلبه ووجدانه،

(120) رستم، ص 15-22.

(121) أبو عز الدين، ص 122؛ مشاقة، ص 41؛ **مذكرات تاريخية**، ص 52-53.

(122) رستم، ص 20.

عكس أبيه الذي يَعتبر الحملة على سوريا مغامرة عابِرة، وتفسير ذلك أنّ إبراهيم باشا كان يردّ على ناقديه بدعوته هذه التي تأتي من حاكِم غير عربي، بأنّه وُلد غيرَ عربي لكنّه عاش في مصر العربية، وقد حوّلَت شمسُها دمَه إلى دم عربي"[123]؛ واللافت أنّ هذه الحادثة والكلمات المنسوبة إلى إبراهيم باشا ستُتداول بكثرة بين المؤرخين المتحمسين لمحمد علي.

وفي السياق ذاته، كتبَت لطيفة محمد سالم دراسة طويلة عن إبراهيم باشا أقحمَتْها في كتاب سليمان أبو عز الدين، الذي كانت مسؤولة عن إعداده، وبقَصد منها أم مِن دونه، رسمَت صورة مُضلِّلة عن التركيبة الاجتماعية "للشام" من دون عناية بوصف الاختلاف بين أقسام هذا الإقليم الكبير وطبيعة المدن المركزية فيه، وساهمَ في هذه الصورة المُضلّلة التكثيف الشديد الذي اعتمدَتْه: "من المعروف أن للشام طابعَه الخاصّ الذي منحه شكلًا أثّر في تكوينه السكّاني، فضمّ بين جناحَيْه التنوّعَ العنصري واللغويّ والعقائدي، فهناك الساميّون والأكراد والسّريان والأتراك والبُشناق والكريتيّون والألبان والأرمن والأوروبيون. ونتج عن هذا الخليط اختلاف في اللغة والدين والعادات والتقاليد، ومن ثمّ أصبح من الصعب أن يربط هذا المجتمع سياجٌ من الوحدة الطبيعية..". والسؤال هنا: هل نحن أمام وصف لإقليم الشام أم سوريا الطبيعية أم للمنطقة الممتدة من البلقان مرورًا بالأناضول فسوريا؟

وعلى عكس رستم، اتّصفَت كتابة سالم بالتعميم، فأظهرت سكّان الشام وكأنهم كانوا بانتظار وصول جيش الباشا، الذي "أدرك تمامًا أن أصحابَ الشام يؤيّدونه ويستنجدون به للخلاص من أيدي العثمانيين الظالمين"، ثمّ أكملَت بمحاولة إضفاء بُعد عربيّ للاحتلال المصري، فتساءلَت إن "كان ذلك الأمر [توسيع حدود مصر] يحمل أبعادًا عربية؟"، ومع أنّها أقرّت بِعدم تبلوُر فكرة القومية العربية في تلك الفترة، إلا أنها، وفي محاولة لتسويق إبراهيم باشا كمحبّ للعرب ومتحمّس لهم، استخدمت الكلام المنسوب له عن شمس مصر والدم العربي[124].

على أنّ الردّ الأوفى على هذا التيار التأريخي يتمثّل في كتاب خالد فهمي **كلّ رجال الباشا**، الذي أظهر فيه موضوعيّة المؤرّخ وأكاديميّته، وبالتالي، نجحَ في نقد

(123) **مذكرات تاريخية**، ص 13، 18.

(124) أبو عز الدين، ص 13-49.

الخطاب القومي المصري وتفكيك الأسطورة القائلة إنّ محمد علي هو مؤسّس مصر الحديثة والوطنية المصرية، وقد أشار في سياق ذلك إلى النهج الذي اعتمدَه بعض المؤرخين المصريين، إذ قال: "لقد سلّمَ مُعظم المؤرّخين المصريين بلا تبصُّر بأنّ محمد علي كان يحارب من أجل الاستقلال، ولكنَّهم بينما انطلقوا من حاجة مصر للتخلّص من (النّير العثماني) أنكروا هذا الحقّ بالنسبة إلى الولايات الأخرى التي يُفترض أنّها كانت تعاني أيضًا من السيادة العثمانية، وتتمثّل هذه الحُجَج ذات النغمة الإمبريالية بأوضح ما يكون في دِراستينِ حديثتينِ لمؤرِّخَين مصريّين"، أحدهما لطيفة سالم التي تحدّثنا عنها، ويُقتبَس منها للتدليل على "نبرة استعمارية واضِحة" في كتابتها[125]، وهو الوصف الملائم لما كتبَته عن التركيبة السكانية "للشام".

في المقابل، وقبل خالد فهمي، برز عبد الكريم رافق في تحليله فترة محمد علي، وذلك بالرغم من مشاعره العربية التي تمكن قارِئه ملاحظتها، فقد سمّى محمد علي "كبيرَ الطُّغاة" ضمن مجموعة ضَمَّت ظاهِر العُمَر والأمير بشيرًا الشهابيّ وأحمد الجَزّار، ومن دون خوضٍ في أي تفاصيل أعلن رافق تحفّظه على المؤرّخين المتحمّسين لمحمد علي بقوله: "وقد ذُكر الكثير عن أهمّية احتلال محمد علي باشا لبلاد الشام من وُجهة نظَر إقامة حكومة عربية. وذُكر الشيء الكثير أيضًا عن أنّ محمّد عليّ لم يكن يتكلّم اللغة العربية وأنّ ابنه إبراهيم باشا، على خلافه، كان يُفاخِر بالأمجاد العربية. والحقيقة أن الإمبراطورية التي حاول محمد علي إنشاءها كان هدفُها خدمةَ طُموحه وطموح أسرته بالدرجة الأولى وليس خدمة الشعب. ولا يمكن وحدة أن تتمّ إذا لم تكن نابِعة من مصلحة الشعب نفسه. وقد سبق محمد عليّ، قبل نصف قرن ونيّف، علي بك المملوكي في محاولة إقامة سَلطنة تضمّ مصر وبلاد الشام. وإذا كان هدف علي بك من ذلك خدمة الطبقة المملوكية التي مثّلها، فإنّ هدف محمد علي لم يختلف – من حيث الطبقة التي مثّلها – كثيرًا عن ذلك"[126].

على أنّ هذه النتيجة التي خلُص إليها رافق، كان قد دافع عنها فهمي في كتابه عبر دراسة المؤسسة العسكرية، ووضّح موقف محمد علي وابنه الاستعلائي من

(125) خالد فهمي، **كل رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة**، ترجمة شريف يونس (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 70–71.

(126) رافق، **العرب والعثمانيون**، ص 389–413.

المصريين، ومنعهم من الترقّي إلى رتب الضبّاط وتفضيلهم الألبان والعثمانيين عليهم، فضلًا عن شرحه سياسة الباشا الاحتِكاريّة في الاقتصاد[127]. وبالعودة إلى دمشق، نلحظ أنّ الجهاز الإداري والدعائي لمحمد علي لم يبادر إلى خلق رابطة مع هذه المدينة، على عكس السلالات الحاكمة التي تعاقبت على حكمها، وفي هذا، لم تكن غاية الباشا تكمن في تسويق نفسه بين أبناء الشعب، بل في التركيز على اختراع شخصيّة تثير اهتمام الأوروبيين[128]، الذين بدورهم وقعوا في فخّ الباشا وسحره.

(127) فهمي، ص 365، 370، 372.

(128) استعرض خالد فهمي نموذجًا عن كتابات الغربيين عن الباشا ومشاركته نفسه في رسم صورته. يُنظر: المرجع نفسه، ص 21-29.

الفصل الخامس

ضيوف السُّنيّة الدمشقيّة

1 - الشيخ خالد النقشبندي

نعود هنا إلى الوراء قليلًا، ففي عشرينيّات القرن التاسع كانت الطرُق الصوفية قد شهدت تحوُّلات عميقة، وطوّرت من تعاليمِها لتنسجم أكثر مع تحدّيات المرحلة، وأنتجَت بالتالي نموذجًا أَطلق عليه الدارسون اسم "الحرَكات الإحيائيّة". ولعلّ أبرز الطرق التي شهدَت هذا التطوُّر هي النقشبندية، بخاصّة عبر فرعها المنتسِب إلى الشيخ خالد النقشبندي والمعروف بالنقشبندية - الخالِديّة. وكان جوهر هذه الطريقة يقوم على الدعوة إلى إحياء السنّة والتقيّد بالشريعة، إذ صاغَت تعاليمَها على نحو مَثّلَت فيه تيّارًا إسلاميًّا متشدّدًا[1] سعى إلى التعويض عن تراجُع دور المؤسسات الدينية الرسمية، إضافة إلى تقوية الرابِطة الروحية الإسلامية وتشكيل جبهة موحّدة لمواجَهة التحدّيات الخارجية، الثقافية والسياسية[2].

في ربيع 1821، انشغلَ العثمانيون بأحداث ثورة الاستقلال اليونانية، والأخبار الواردة عن المَجازِر التي ارتكبها اليونانيون بحَقّ مسلمي إقليم تراقيا وشِبه جزيرة المورة[3]، وكانت هذه الظروف المُثلى التي برزَ فيها دور مَشايخ الخالدية في إسطنبول،

(1) سأعتمد مصطلح "الإسلام المتشدّد" بديلًا وبمثابة تعريب لمصطلح "الإسلام الأرثوذوكسي" أو Orthodox Islam المستخدم في الوسط البحثي.

(2) Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 21, 106-107.

(3) Heather J. Sharkey, *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East*, Contemporary Middle East 6 (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2017), p. 126.

إذ لاقوا نجاحًا في اكتساب الأتباع وتوسيع نفوذهم سواء بين أفراد الطبقة الحاكِمة أو على المستوى الشعبي؛ ففي هذه الفترة كان المَيْل نحو القيم الإسلامية المُتشدّدة في مسائل المجتمع والدولة يزدادُ قوّة بين أبناء الطبقة العليا، وارتبطَ ذلك بنجاح مشايخ الخالدية، وفق أبو منّة. وكان نفوذ الخالديّين يزداد بوتيرة سريعة، وظهرَ بوضوح في دورهم في القضاء على الإنكشارية في 1826، ولئن كان السلطان محمود الثاني قد استفادَ من نفوذهم هذا، إلا أنه نظرَ إليهم بِريبة. وهكذا، وبرغبة من محمود في الحَدّ من نفوذ أيّ مجموعة سياسية قد تُقيّدُ سلطتَه في فرض رؤيته الإصلاحية، حاول التقليص من نفوذ الخالديّين ما أمكنَه، فأبعدَ بعض مشايخهم عن العاصمة، حتى أنه أرسل إلى حاكم دمشق يأمره بطرد الشيخ خالد نفسه مع عائلته وأتباعه غير الدمشقيين منها، ولما وصلت أوامرُه كان الشيخ قد مات، فنُفيت أسرته وبعضُ أتباعه(4).

وكانت دمشق المدينةَ التي اختار الشيخ أبو البهاء ضياء الدين خالد بن حسين الشهرزوري (1776-1827) أن تكون مركزًا لدعوته ومكان استقراره النهائي. وتعود أصول الشيخ خالد إلى كردستان، حيث ولد في قره داغ القريبة من السليمانية، لأسرة من العلماء تدّعي نسبَها إلى عثمان بن عفّان، وعندما كان يدرّس في أحد جوامع السليمانية قرّر الحجّ، فاتّجه إلى الحجاز مارًّا بالموصل وحلب ودمشق، حيث التقى بعُلمائها وأخذ فيها الطريقة القادرية، كما مرّ بها في طريق عودته إلى كردستان، وفي هذه الأثناء أخذ يُكرّس نفسَه للصوفية، وإثر ذلك رحل إلى الهند، حيث دخل في عدة طرق، منها النقشبندية المُجدِّدِيّة على يد عبد الله الدهلوي المعروف بشاه غلام، والذي ينتمي، عبر سلسلة الطريقة، إلى الشيخ أحمد سرهندي المعروف بالمُجدّد، ومن ثمّ أصبح خالد أحدَ خلفاء شيخه شاه غلام الذي أرسله "بأمر مؤكد لم يُمكنه التخلف عنه إلى بلاده، ليرشد المسترشِدين، ويربّي السالِكين". وبدا أن خالدًا قد حقّق نجاحًا في كردستان وبدأ بكسب الأتباع والمُريدينَ، الأمر الذي أقلقَ أسرة البابان الحاكمة، فانتقل إلى بغداد على أثر المُضايَقات والضغوط التي تعرّض لها، ورغم نجاحه هناك فقد لاحقته الضغوط، ولعل هذا ما أدى به إلى البحث عن مكان أنسب للإقامة ومواصلة دعوته(5).

---

(4) Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century," *Die Welt des Islams* (New Series), vol. 22, no. 1/4 (1982), pp. 17-25.

(5) عبد المجيد بن محمد الخاني، **الكواكب الدرية على الحدائق الوردية في أجلاء السادة النقشبندية**،

في هذه الأثناء، كان الشيخ خالد قد أرسل محمود الأربيلي، أحد أهمّ أتباعه إلى دمشق، وهناك لقي الأربيلي ترحيبًا به وبطريقة شيخه، وبدأ بِكَسب الأتباع، ومن بينهم المفتي حسين المرادي، وهذا ما جعل الأربيلي يكتب إلى معلّمه يدعوه للانتقال إلى دمشق، وربما كان للمفتي المرادي دور في ذلك، وبهذا "ورد الإذْن الإلهي بالارتحال"، إذ أُعجب خالد باختيار دمشق، التي وصلَها في 1823 رفقة عدد من خلفائه وكثيرين غيرهم، وهناك لقي استقبالًا استثنائيًّا من الدمشقيين وعلمائهم، فقد كان قد مضى زمن طويل لم تستقبل فيه المدينة شخصيّة علمية كبيرة بمكانته[6].

وعلى الفور حظيَ خالد برِعاية آل الغزي الذين أنزلوه في ضِيافتهم قبل أن ينتقل إلى الدار التي اشتراها في حي القنَوات الراقي، وكان إسماعيل الغزي أكثَرهم حماسة له، إذ دخل في طريقته وأصبح قريبًا منه، ثمّ زوّجه من أُخته عائشة، وانضمّ إليه شقيقُه عمر الغزي الذي كان المفتي الشافعي في المدينة وأحد كبار علمائها[7]، فدخل في الطريقة بدوره. وتَوالى الداخلون فيها من العلماء الكبار أو الأصغر سنًّا، وكان أكثرهم شهرةً ومكانة الشيخ محمد أمين بن عابدين. وفيما كان الشيخ خالد يَكسبُ أتباعًا جدُدًا من دمشق، فضلًا عن غيرهم ممّن رافقوه أو لحقوا به في ما بعد من كردستان أو بغداد، إضافةً إلى الساعينَ إليه مِن مناطِق أخرى في سوريا، أخذ في توزيع كبار تلاميذه على جوامع المدينة، وإرسال غيرهم إلى إسطنبول ومناطق أخرى؛ وبينما كانت دمشق تشهد زخمًا في نشاط الخالديين، أصيب الشيخ خالد بالطاعون ومات على أثره ودُفن في مكان اختاره بنفسه على سفح قاسيون، بعدما قضى أربعة أعوام فقط في دمشق، لكنه في هذه الفترة القصيرة كان قد نجح في إحداث تغييرات غيّرت وجه هذه المدينة.

فالشعبيّة التي حظي بها الشيخ خالد، والتي ظهرَت منذ استقباله الحافل وصولًا إلى انتشار طريقته، تقدِّم مؤشرًا على حالة علماء دمشق في تلك الفترة؛ فبالرغم من

؛ حققه وعلق عليه محمد خالد الخرسة (دمشق: دار البيروتي، 1997)، ص 653-729. ولترجمة أبسط، يُنظر: **الشيخ خالد النقشبندي، العالم المجدد، حياته وأهم مؤلفاته، جمع وتحقيق نزار أباظة** (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1994)، ص 9-23.

(6) الخاني، ص 690.

(7) يُنظر ترجمته، في: عبد الرزاق البيطار، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، حققه ونسقه وعلق عليه محمد بهجة البيطار (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1961)، ج 2، ص 1133-1135.

وجود علماء كِبار إلا أنّه لم توجد شخصية يمكن أن تجمعهم أو تشكّل نوعًا من مرجعيّة لهم، لا على المستوى الديني بل على المستويَين الاجتماعي والسياسي، وهنا تبرز حالة المفتي المرادي تأكيدًا لهذا الافتِراض، فإذا استبعدْنا دوره المختَلَف عليه في دعوة الشيخ خالد للانتقال إلى دمشق[8]، لا يمكن تجاهل أنّه كان من أبرز الداخلينَ في طريقته، وبهذا بدا المرادي كأنّه يعلن تقاعُد أسرته عن رِعاية الطريقة النقشبندية وقيادتها، والذي بدأ مع المرادي الجدّ، والاكتفاء بدور الداعم لها، فمِن اللافِت هنا غياب أي ذِكْر لحسين المرادي ضمن الأحداث التي تلَتْ وصول الشيخ خالد، حتى إنّه لم يكن ضمن قائمة خلفائه أو المقربين منه، بالرغم من أنّ المرادي ظلّ في منصب الإفتاء حتى وفاته في 1850، وبهذا كان وصول الخالديّة إلى دمشق وما تبعه من تغيّرات، إعلانًا مبكّرًا عن تراجع دور آل المرادي في المدينة.

وفي السياق ذاته، أدّى وصول الخالدية إلى دمشق إلى بروز شريحة جديدة من العلماء، فإلى جانب العديد من العلماء الأكراد الذين التحقوا بمُعلّمهم واستقرّوا فيها، بدأت عائلات جديدة بالظهور والانضمام إلى طبقة علماء المدينة، كمحمد سعيد القاسمي وحسن البيطار، أو كعائلة الخاني ممثَّلة بمحمد الخاني تلميذ الشيخ خالد الذي انتقل من حماة إلى دمشق بِطلَب من معلّمه[9]. وكان لبروز هؤلاء العلماء وازدياد مكانتهم دور في بعض التغيّرات الاجتماعية التي واكبَت تطوّر دمشق واتّساعها منذ أربعينيّات ذلك القرن، فمن ناحية أخذَت الصورة النمَطيّة عن حي الميدان بالتغيّر بالتزامن مع توسّعه، فلم يَعد المنطقةَ الطرفية التي تتجمّع فيها أغلب العناصر المتمرّدة، أو حتى مجرَّد بوّابة المدينة نحو الجنوب والتعاملات التجارية معه، ذلك أنّ بروز حسن البيطار أكسب الميدان سُمعة دينية أو علمية إن صَحّ القول، وبالتالي انكسرَت

(8) ليندا شيلشر هي الوحيدة التي أشارت إلى أن المرادي هو مَن دعا الشيخ خالدًا للانتقال إلى دمشق، وقد ورد ذلك في النسخة المترجمة من كتابها، وفي نسخته الأصلية بالإنكليزية. يُنظر: ليندا شيلشر، **دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، ترجمة عمرو الملاح ودينا الملاح، مراجعة عطاف مارديني (دمشق: دار الجمهورية، 1998)، ص 196، فيما يبدو واضحًا عند الخاني أنّ الأربيلي هو من كتب للشيخ خالد من دون أن يشير إلى المرادي، فيما اعتمد كل من أبو منّة ووايزمن على نص الخاني، مع اعتقادهما باحتمال وجود دور للمرادي. يُنظر: الخاني، ص 690.

(9) يُنظر ترجمته، في: الخاني، ص 730-760؛ البيطار، ج 3، ص 1215-1218؛ محمد جميل الشطي، **أعيان دمشق: في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر، من 1201-1350هـ** (دمشق: دار البشائر، 1994)، ص 241-242.

حالةُ شِبه الاحتكار العلمي - الديني التي تمتَّعَت بها المدينة داخل الأسوار أو في حي الصالحية. أما حيّ الأكراد، الذي يعود بتاريخه إلى الحِقبة الأيّوبية، فقد تأثر بمَوْجات هجرة العلماء الأكراد الخالديين إليه، وبالتالي اكتسبَ طابعًا خاصًّا تميّز به، وبات على نحوٍ ما مركزًا للنقشبندية الدمشقية، ولا يزال حتى اليوم(10).

على صعيد آخر، بدا أنّ العامل الزمَني كان في مصلحة انتشار الطريقة الخالدية، ففي الفترة التي وصل فيها الشيخ خالد إلى دمشق، كانت المدينة لا تزال تُعاني من تراكُم آثار المرحلة السابقة التي شهدت الحكم الدموي للجزار، فضلًا عمّا تلا ذلك من أحداث عانى فيها الدمشقيون من عدَم الأمان والتعرض لأملاكهم وكرامَتهم، وهذه الحالة المعنويّة للدمشقيين كانت، على ما يبدو، بيئة مناسبة لنشاط الخالدية. فإذا كان صحيحًا أن دعوة الشيخ خالد كانت مُوالية للسلطنة العثمانية، وسعت للوصول إلى الطبقة الحاكمة لاستمالتها والتأثير فيها، إلا أنها حملت في الوقت نفسه بُذور المقاومة الاجتماعية إن صحّ التعبير(11)، وبهذا، بدَت هذه الدعوة جذّابة بالنسبة إلى الدمشقيين. على أنّ الأمر لا يتوقف على ذلك، إذ إنّ الأهمَّ في هذه الدعوة، أو لعلّه الأكثر جاذبية فيها، يتمثّل في وجهها السنّيّ، إذ شدّدَت في تعاليمها على "إحياء السُّنّة" وتأكيد تفوّق المذهب السنّيّ والالتزام بالشريعة، وإن كانت هذه حال معظم الطرق الصوفية السّنيّة، إلا أنّ ما ميّز الخالدية هو تشددها على إسلام سنيّ صارم، أو "أرثوذوكسي" إذا ما استعرنا لغة الأكاديميا الغربية(12)، وبهذا كان من الطبيعي

(10) سمحت لنفسي باستخدام هذه التسمية - المصطلح "النقشبندية الدمشقية"، باعتبار استقرار مؤسس الطريقة ووفاته في دمشق، وبناءً على التغيّرات التي طاولت الطريقة لتتكيّف مع الظروف السياسية والاجتماعية للمدينة وصولًا إلى يومنا الحاضر. وفي ما يخص حيّي الأكراد والميدان يُنظر: عبد الكريم رافق، "البنية الاجتماعية والاقتصادية لمحلة باب المصلى (الميدان) بدمشق (1825-1875)"، **مجلة دراسات تاريخية**، مج 8، العددان 25-26 (آذار/ مارس-حزيران/ يونيو 1987)، ص 7-62؛ صفوح خير، **مدينة دمشق: دراسة في جغرافية المدن** (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1969)، ص 198، 392-394. ويُنظر أيضًا:

Nelida Fuccaro, "Ethnicity and the City: The Kurdish Quarter of Damascus between Ottoman and French Rule, c. 1724-1946," *Urban History*, vol. 30, no. 2 (August 2003); Benjamin Thomas White, "The Kurds of Damascus in the 1930s: Development of a Politics of Ethnicity," *Middle Eastern Studies*, vol. 46, no. 6 (November 2010).

(11) Karpat, p. 106.

(12) Itzchak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Islamic History and Civilization: Studies and Texts 34 (Leiden/Boston: Brill, 2001), pp. 26-27.

أن يوصف الشيخ خالد بأنه "مُجدّد القرن الثالث عشر" و"مُحيي السُّنّة"[13]. وقد تمثّل تشدّد الخالدية بشكل خاص في موقف الشيخ خالد نفسه من غير المسلمين، خصوصًا تجاه المسيحيين في فترة شهدت ظهور مشاعر معادية تجاههم لا سيّما بعد ثورة اليونانيين.

هنا، لا بدّ من التوقُّف قليلًا عند العلاقة مع المسيحيين، فالراجح أن المواقف والتعاليم التي كرّسها الشيخ خالد تجاههم كانت تتّسق مع، أو تعبّر عن موقف الحكومة والرأي العامّ في إسطنبول أكثر منها في دمشق، فمنذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى وصول الشيخ خالد إلى دمشق في عشرينيّات القرن التاسع عشر، وبالرغم من استمرار مُعاناة المسيحيين من التمييز، لم تكن العلاقة بين مسلمي دمشق ومسيحيّيها قد وصلت إلى مرحلة صِدام أو توتّر، عدا عن الفترة التي رافقت الحملة الفرنسية على مصر والتي بقيَت آثارها على المستوى المعنوي دون حوادث خطيرة بين الجماعتين، وبالتالي باتَ بإمكاننا أن نَصِف موقف الشيخ خالد من المسيحيين بأنه موقف سياسي في الدرجة الأولى، والحديث هنا لا يقتصر على مسيحيي أوروبا أو روسيا الذين كانوا في حرب مع السلطنة، بل عن المسيحيين العثمانيين أيضًا كما يؤكّد أبو منّة[14]. ولتفسير هذا الموقف نستند إلى شرح وايزمن لتوجُّهات الشيخ خالد السياسية، ففي رأيه أنّ خالدًا قد يكون أوّل رجل دين في السلطنة أدرك المخاطر الكامنة في الأحداث التي تمر بها، بدايةً من أحوال كردستان، مرورًا بما رآه في رحلة الحج من احتلال الوهّابيين مكّة، وصولًا إلى حروب السلطنة مع روسيا وتمرُّد مسيحيّي البلقان، وبهذا كان الشيخ خالد واعيًا بقرب انهيار السلطَنة، وهذا ما يجعل موقفه من المسيحيين مفهومًا في هذا السياق[15].

هكذا، وبينما أراد الشيخ خالد أن يحفّز الدمشقيين على أن يكونوا قلبًا واحدًا مع سلطَنتهم على ما يبدو، كان في الوقت نفسه يشتغل على بناء موقف شعبي متشدِّد ضدّ المسيحيين، أو بكلمات أخرى، كانت تعاليمه عاملًا رئيسًا في خلق انقسام اجتماعي على المستوى الديني في دمشق، وهذا ما ستظهر نتائجه في المرحلة اللاحقة. لكن

(13) Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya," pp. 9-11.

(14) Ibid., p. 15.

(15) Weismann, p. 51.

وبالرغم من ذلك كله، يمكن القول إنّ موقف الشيخ خالد المتشدّد تجاه المسيحيين لم يكن متوافِقًا مع بعض علماء دمشق، وهذا ما نجده في حادِثتينِ، الأولى عندما أمر السلطان محمود الثاني حاكم دمشق بإعدام بطريرك الأرثوذوكس الدمشقيين وبعض أتباعه وما أعقبه من رفض الأعيان الدمشقيين لذلك، بمن فيهم العلماء، بطبيعة الحال، وذلك في 1827، أي في العام نفسه الذي مات فيه الشيخ خالد؛ أما الحادثة الثانية، ولعلّها الأهمّ، هي ما ذكره عبد المجيد الخاني حفيد محمد الخاني خليفة الشيخ خالد، مِن رفض معلّمه دخول كنيسة القيامة أثناء رحلة إلى القدس، الأمر الذي استغربه مرافقوه الدمشقيون الذين ذكروا له أن الشيخ عبد الرحمن الكزبري قد دخلها، فردّ خالد: "عجبًا ممّا فعل، إذ هو من المحدّثين، وقد سمع قول النبي المختار (من دخل كنيسة فكأنما دخل بيتًا من نار)"[16]، الأمر الذي اعتبره ألبرت حوراني مؤشِّرًا على "التمييز المتعصِّب" عند الشيخ خالد[17]؛ وهنا يظهر التناقض مع تراث دمشقي اختصّ فيه بعض علماء المدينة، يتعلق باحترام المسيحيين، وهو موروث عن تعاليم ابن عربي وعبد الغني النابلسي الذي كان هو نفسه زار القدس ودخل كنائسها.

بكل حال، وبالرغم من الترتيب الذي أوصى به الشيخ خالد بخصوص خلفائه في قيادة الطريقة، ستستقرّ قيادتها في دمشق على محمد الخاني، ثمّ في 1832 وعلى أثر انتقال محمود الصاحب، الأخ الأصغر لخالد إلى دمشق، سيحدث انقسام في قيادة الطريقة وبالتالي سيكون لها فرعان أساسيّان في المدينة. وقد استطاعت الطريقة تجنّب إثارة سلطة الاحتلال المصري ضدّها بفضل جهود محمد الخاني، وبذلك نجحت في تجاوُز مرحلة الاحتلال، لتعود في الفترة اللاحقة وتسترجع بعضًا من مكانتها، إذ كان محمد الخاني يكسب مزيدًا من المريدين، وبدأ بإرسال خلفاء له إلى مناطق مختلفة في السلطنة، ووصل نفوذه إلى حماة في سوريا وصفد في فلسطين

---

(16) الخاني، ص 696. وأغلب الظن أن الحديث الذي ذكره الشيخ خالد غير صحيح، إذ أشار محقق الكتاب إلى أنه لم يجده، على أنّ الرواية الأصح ذكرها النابلسي على الشكل التالي: "رُوي أن سيدنا عمر بن الخطاب (ر) لما فتح بيت المقدس مرّ بكنيسة مريم التي في الوادي فصلّى ركعتين، ثم ندم، لقوله (ص): هذا وادٍ من أودية جهنم، ثم قال: ما كان لعمر أن يصلي بوادي جهنم". يُنظر: عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، **الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية (من 17 جمادي الآخر حتى غرة شعبان سنة 1101هـ)**، تحقيق أكرم حسن العلبي (بيروت: دار المصادر، 1990)، ص 196.

(17) Albert Hourani, "Shaikh Khalid and the Naqshabandi Order," in: S. M. Stern, Albert Hourani & Vivian Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition; Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday* (Oxford: Cassirer, 1972), p. 98.

وداغستان في شرق القوقاز؛ كما تمتّع بدعم من بعض الرسميين العثمانيين، خصوصًا من صفوتي باشا الذي حكم دمشق في (1846-1847) ودخل الطريقة على يده، وبقي يدعمه بعد انتقاله إلى إسطنبول[18]. على أنّ المكانة التي كان قد بلغها الخاني قد أزعجت محمود الصاحب، الذي ادّعى أنه وريث أخيه واستمر في مسعاه هذا إلى أن حصل على اعتراف السلطان عبد المجيد، الذي عيّنه في جامع السليمانية مكان أخيه الشيخ خالد[19].

في تلك الأثناء، أي بعد رحيل الجيش المصري وعودة دمشق إلى الحكم العثماني، كانت السلطنة تشهد بداية المرحلة الأولى من عهد الإصلاحات التي تُوّجت بمرسوم خط كولخانة في 1839، وقد صدر هذا المرسوم نتيجة عمل مشترك نتج عن قناعة السلطان والبيروقراطيين والعلماء بالحاجة إلى إصلاح السلطنة وتأكيد قِيَم العدل والمساواة التي ستؤدي إلى الازدهار[20]، ولعب مصطفى رشيد باشا، زعيم التيار الإصلاحي، دورًا بارزًا في صياغة هذا المرسوم. من جهة أخرى، كان المرسوم انعكاسًا لبروز القومية العثمانية في الأعوام الأخيرة لحكم محمود الثاني كَرَدّ فعل على انتشار الأفكار القومية في الولايات المسيحية من السلطنة؛ وقد تطوَّرت هذه القومية العثمانية مع إعلان مرسوم كولخانة لتصبح الأيديولوجيا المهيمِنة على سياسة السلطنة، وهي "العَثْمَنة" التي سعت إلى بناء "أمة عثمانية" من مُجتمعات دينية مختلفة عاشت جنبًا إلى جنب منذ تأسيس السلطنة، وبالتالي إلى الحفاظ على وحدة الدولة العثمانية[21]، بخاصّة وأن الفترة التي صدر فيها المرسوم كانت تشهد ازدياد التدخل الخارجي في شؤون البلاد، وضغوطًا من الأوروبيين، وخصوصًا البريطانيين، على المسؤولين العثمانيين لتسريع عملية الإصلاح، وبهذا كان المرسوم تعبيرًا عن رغبة كلّ من السلطان الذي أقسم على ألّا يخالف محتوى المرسوم[22]، والإصلاحيين،

---

(18) الخاني، ص 741-742.

(19) Weismann, pp. 82, 91, 94.

(20) Butrus Abu-Manneh, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript," *Die Welt des Islams* (New Series), vol. 34, no. 2 (November 1994), pp. 190-194.

(21) Ercümend Kuran, "The Impact of Nationalism on the Turkish Elite in the Nineteenth Century," in: William R. Polk & Richard L. Chambers (eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East :The Nineteenth Century*, Publications of the Center for Middle Eastern Studies 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1968), pp. 109-110.

(22) Abu-Manneh, "The Islamic Roots," p. 193.

بالتوسع بالإصلاحات التي كانت جارية كاستجابة لحاجات السلطنة ومشكلاتها، أكثر منه استجابة للضغط الأوروبي أو تنازُلًا أمامه[23]، ففي النهاية، كانت أفكار مصطفى رشيد بالدرجة الأولى، إضافة إلى بقية المستشارين العثمانيين، هي التي صاغت هذا المرسوم[24].

لكن، وبالرغم من مِثاليّة التنظيمات والنيّة الصادقة للفريق الإصلاحيّ، فإنّ شياطين المشكلات كمنتْ في التفاصيل، ذلك أنّ تطبيق الإصلاحات، خصوصًا في الأقاليم، لم يعكِس الأهدافَ التي سعت إليها، بخاصّة مع بروز تيار مناهِض للتنظيمات في العاصمة نافسَ التيار الإصلاحي، الأمر الذي أدى إلى ظهور فريقَين حاكِمَين: فريق القصر المُقرَّب من السلطان والمعارِض لمصطفى رشيد، والفريق الإصلاحي الممثَّل برشيد ومن ثمّ تابعَيه البارزَين عالي باشا وفؤاد باشا. ومن جهة ثانية، اختلفَ المنهج المعتمد في تطبيق التنظيمات، باختلاف رُؤى الزعماء الإصلاحيّين أولًا، ونتيجة للمشكلات الإدارية التي نجمَت عن تضارب سلطات المؤسسات التشريعية المُختصّة بالتنظيمات[25].

وقد انعكس التخبّط في تنفيذ التنظيمات بشكل كبير على دمشق في الأربعينيّات، فانطلاقًا من قناعة رشيد باشا بأنّ مشكلات الأقاليم ناتِجة عن سوء إدارة الحكّام وفسادهم، بادر إلى صِياغة إجراءات جديدة تتعلق بفرْض مركزية الدولة في هذه الأقاليم، وتمثّلت أهم هذه الإجراءات في إضعاف سلطة الحاكم المحلي، وتطوير دَوْر المجالس الاستشارية المحلية، إضافة إلى إعادة تنظيم الجيش الذي انقسم إلى خمسة أقسام حيث تمركزَ الجيش الخامس في دمشق[26]. وفي هذا المجال اختلفَت تفسيرات المؤرخين لأحداث المرحلة الأولى من التنظيمات وتعثّرها في دمشق. فمِنهم مَن فضّل الاعتماد على نظرة عمومية وركّز على سياسة السلطنة في سوريا

(23) Stanford Shaw & Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. 2: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1977), p. 59.

(24) Abu-Manneh, "The Islamic Roots," p. 193; Allan Cunningham, "Stratford Canning and the Tanzimat," in: Polk & Chambers (eds.), p. 258.

(25) Shaw & Shaw, pp. 76-81.

(26) Ibid., pp. 83-85.

من زاوية الصراع العثماني (الإسلامي) - الأوروبي (المسيحي)[27]، وهذا ما فعلَتْه أمل بشور، التي رأت أن العثمانيين أرادوا أن تكون سوريا "مركزَ الإسلام، أي المركز الرئيس للمقاوَمة الإسلامية لرغبات الدول الأوروبية"، وقالت بوجود برنامج أو "وحدة عمل" صاغَت سياسة السلطنة، وتتلخّص في "إثارة التعصّب الديني"[28]. إلا أنّ مؤرخِين آخرِين، كألبرت حوراني، بذلوا جهودًا أكبر في تفسير تعثّر التنظيمات في دمشق؛ وينطلق حوراني في تفسيره من واقِع أنّ مُدنًا كبغداد ودمشق وجدّة كانت مُدنًا إقليمية، أي أنّ "يدَ الحكومة في هذه المُدن كانت أقل ثقلًا عنها في إسطنبول"، ومن ثمّ يكمل صياغة نظريته التي تتمحور حول ما يمكن أن نسمّيه تطوّر الهوية المحلية، فبرأي حوراني "هناك العديد من الأدلة تشير إلى أنّه مع انقضاء القرن الثامن عشر، بدأ السكان المحليون ينظرون إلى ممثلي الحكومة أو السلطة على أنهم غرباء بشكل أو آخر، وذلك على عكس ما كان في السابق عندما كانت الأفكار والمشاعر السياسية تأخذ طابعًا دينيًّا. فكلاهما، الحكومة المصرية التي حكمت سوريا والحجاز في الثلاثينيّات، والحكومة العثمانية التي استردّت هذا الحكم، نَظر إليهما السكّانُ المسلمون كحكومات مُتغَربِنة تعارض التراث الديني ومبدأ التفوّق الإسلامي. ويبدو أن نظرتَهم هذه إلى الأتراك الرسميين [الإصلاحيين] كمحدِّثين وأقرب إلى الكُفر، صاغت تصوّرًا عنهم كأتراك"[29].

هكذا، وانطلاقًا من فكرة حوراني يمكن القول إنّ الأحداث التي شهدَتْها دمشق منذ ما قبل الاحتلال المصري بعام وخِلال الاحتلال، قد أدّت إلى نوع من التغيّر في

(27) أبدى هؤلاء المؤرخون ميلًا للاعتماد على المصادر المسيحية المحلية والوثائق القنصلية الأوروبية أكثر من غيرها ودون كثير من المقارنة مع غيرها من المصادر. وكنموذجين يُنظر: أمل بشور، **سوريا ولبنان في عصر الإصلاح العثماني: حقبة التنظيمات من سنة 1840 لـ 1880** (طرابلس، لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2006)، ويُنظر أيضًا:

Moshe Ma'oz, "The Impact of Modernization on Syrian Politics and Society during the Early Tanzimat Period," in: Polk & Chambers (eds.).

(28) بشور، ص 69. تتهم بشور قائد الجيش أو السرعسكر مصطفى نوري باشا بالوقوف وراء هذا التوجه، على أنّ الأمر مشكوك فيه، وعلى الأخص إن كانت تلمّح إلى السلطة الكبيرة التي حظي بها سرعسكر الجيش الخامس في دمشق نامق باشا في 1844-1849، إذ كان مصطفى باشا قد عُزل من منصبه في 1843. يُنظر:

Virginia Aksan, *Ottoman Wars, 1700-1870: An Empire Besieged*, Modern Wars in Perspective (Oxon, England: Routledge, 2013), p. 409; Ma'oz, "The Impact of Modernization," p. 337.

(29) Albert Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of Notables," in: Polk & Chambers (eds.), p. 60.

علاقات وجهاء دمشق وعلمائها أو مشاعرهم تجاه إسطنبول، فبالعودة إلى حادثة مقتل سليم باشا في 1831، كانت درجة التحدي التي بلغها الدمشقيون للحكومة كبيرة للغاية، وبالرغم من النظَريّات التي صيغت في البحث عن تفسيرها على المستوى السياسي، لا يمكن تجاهُل حقيقة أنها جاءت على خَلفيّة استياء الأهالي من سلوك الحاكم ومن محاولته فرض ضرائب ظالمة؛ وفي محاولةٍ للبحث عن دور أتْباع الشيخ خالد الشعبيّين فيها، وبالرغم من عدم وجود دلائل على تورُّطهم، قد يجوز افتراض دور غير مباشِر لهم، أقلّه في ترك الأمور تتفاقم، ولعلّهم فعلوا ذلك كتعبير عن اعتراضهم على أوامر السلطان بنَفْي عائلة الشيخ خالد وأتباعه الأغراب من المدينة، وهذا ما قد يُفسّر تراجع السلطان عن ذلك في المرحلة التالية، إذ عادت أسرة الشيخ برفقة عدد من الأتباع إلى دمشق، الأمر الذي كان متوافِقًا مع سياسة محمود الثاني حينذاك لتعزيز صورته كمسلم تقيّ ومؤيّد للدين على أعتاب مواجَهته مع محمد علي. إلى ذلك، كان السلطان بحاجة إلى استمالة وجهاء دمشق وعلمائها أثناء الحكم المصري، إذ كان دعمهم له وولاؤُهم للدولة وتحريضُهم للناس عوامل مهمة في طرد المصريين؛ على أنّ حاجة السلطان هذه إلى تأييد الدمشقيين، إضافة إلى عفوه عنهم بعد مقتل ممثّله في دمشق، كانت من الأمور التي ربما ساهمت في تغيير علاقة الدمشقيين بالسلطنة.

وبدورها، اهتمّت إليزابيث تومسون (Elizabeth Thompson) بهذه التفاصيل وزادت على نظرية حوراني، وظهر ذلك في دراستها لوثائق "مجلس شورى الشام العالي" في 1844-1845، وأدرجتها ضمن شرحها تطبيق سياسة التنظيمات على دمشق، انطلاقًا من ضعف الحاكم في مقابل النفوذ الذي اكتسبَه المجلس الاستشاري المحلي على حسابه، وبالتالي توجّه المجلس نحو سياسة وفّقَت بين إخضاع القوانين للمصالح الشخصية لأعضائه، واللجوء إلى نوع من التوازُن يحفظ المصالح المحلية ضدّ رغبات الحكومة في كثير من الأحيان، وبهذا كان هذا المجلس في وضع يمكن وصفه بالاستقلالي بشكل أو بآخر. وبناءً على ذلك تقول الكاتبة إنّ "آخِر عامٍ من الحكم العثماني قبل الاحتلال المصري كان قد شهد ثورة دمويّة اعتراضًا على الضرائب في دمشق؛ لذا، لا بدّ من أنّ هذه الذكرى قد لعبت دورًا في المُفاوَضات [أو التسوية] لتجديد النظام وإعادته، فبينما كان العثمانيون مُدركين ضعفهم العسكري، لم ينسَ الدمشقيون القمعَ الشديد وقُدْرتهم على

الانتصار بتوحيد جهودهم ضدّ الدولة، إذ كان احتمال المقاومة المحلية كامنًا في حسابات المسؤولين العثمانيين"[30].

وبناءً على ذلك، فإنّ دمشق، في الأعوام الأولى للتنظيمات، كانت أمام إصلاح أعرج إن صحّ التعبير، وظهر هذا العَرَج أو القُصور عبر ثلاثة جوانب أساسية؛ أوّلها، رغبة الحكومة بإضعاف منصب الحاكم التي أضرَّت ليس بصورة السلطنة وهيبتها فحَسْب، من حيث بدَت اعترافًا حكوميًّا بالعجز عن توفير رجال دولة قادِرين على إدارة الأقاليم، فضلًا عن كَوْنها قد أدّت إلى تثبيط همّة الحكّام أنفسهم إن وُجد بينهم من يؤمن بالإصلاح، بالإضافة إلى أنّ أغلب الحكّام الذين عيّنتْهم الدولة في تلك الفترة كانوا من المحسوبين على جماعة القصر، وبالتالي لم يكونوا في وارِد الانخراط في الإصلاح المطلوب. وثاني هذه الجوانب يتعلّق بالصلاحيات الواسعة التي تمتّع بها المجلس الاستشاري في المدينة، والذي هيمنَ عليه العلماء والوجهاء النافذون والأثرياء وتمّ فيه تهميش تمثيل غير المسلمين، على عكس القرار المُلزم بذلك[31]، وما أظهرَه أعضاء المجلس من استقلالية جعلته يتعامل مع الإصلاح وفقًا لما يراه، فكان كما وصفَته تومسون "حليفًا ومعارضًا للحكومة المركزية في آن واحد"[32]، وليس أدلّ على ذلك من وجود عمر الغزي، المُفتي الشافعي، في المجلس والذي كان بشكل أو بآخر أقوى أعضائه، واستمرَّ في عضويته من 1840 حتى 1860، وقد كان الغزي من الشخصيّات القيادية في المدينة وعُرف بمواقفه التي أظهر فيها استقلاليّته عن إسطنبول[33].

(30) Elizabeth Thompson, "Ottoman Political Reform in the Provinces: The Damascus Advisory Council in 1844-45," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, no. 3 (August 1993), pp. 463-464.

(31) يوسف جميل نعيسة، **مجتمع مدينة دمشق في الفترة ما بين 1186-1256هـ/ 1772-1840م**، 2 ج (دمشق: دار طلاس، 1986)، ص 206-207. ويفيد موشيه ماأوز (Moshe Maoz) في دراسته لعمل المجلس، أنّ الأعضاء غير المسلمين (المسيحيّين واليهود) غالبًا ما تعرضوا لمضايقة الأغلبية ولم يسمح لهم بالقيام بدور فعّال، وكانوا قد أُجبروا على الانسحاب في الأعوام الأولى للمجلس ولم يُعَدْ إدخالهم لغاية 1850. يُنظر:

Moshe Ma'oz, "Syrian Urban Politics in the Tanzimat Period between 1840 and 1861," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 29, no. 2 (June 1966), pp. 284-285.

(32) Thompson, p. 469.

(33) يقول البيطار في ترجمته إنه كان "مُهابًا جسورًا لا يهاب حاكمًا ولا وزيرًا"، وعندما سألوه مرّة عن أوراق بجانبه أجاب: "هذه الأوراق الواردة من السلطان، المشتملة على أوامر لا تناسب الأوان، فألقيناها في البطال ولم نعمل بها بحال". يُنظر: البيطار، ج 2، ص 1134.

أما ثالث تلك الجوانب التي أظهرَت قصور التنظيمات، فتمثّل بالدور المتنامي للقناصِل الأوروبيين في تلك الفترة، فمن جهة كان أولئك القناصل في مواجهة مستمرّة مع حاكم دمشق، وأدّت هذه المواجهة أحيانًا إلى عزل الحاكم بِتدبير منهم، كما فعل القُنصل البريطاني ريتشارد وود (Richard Wood)، وهو الأكثر نفوذًا من بينهم في المدينة. على أنّ نموذج وود يختلف عن غيره من القناصل، إذ لم يكن نشاطه في المنطقة منذ الثلاثينيّات، أي قبل تعيينه قنصلًا، مجرد تعبير عن سياسة حكومته، بل كان بالتنسيق مع الحكومة العثمانية أيضًا، وذلك ضمن جهود الحكومتينِ لطرد الحكم المصري[34]. وكان وود وراء عزل الحاكم علّو باشا في الأيام الأخيرة من 1840 قبل أن يمضي شهر على تعيين الأخير، ومن ثمّ أخذ يسعى إلى الشيء نفسه مع نجيب باشا، الحاكم الجديد وأحد رجال محمد علي في إسطنبول[35]، والذي نُظر إليه على أنّه معادٍ للمسيحيين، ووُصف بكونه "أشدّ الأتراك تعصّبًا"[36]. ومن جهة أخرى، كان نفوذ القناصل ذا أثر سلبي بالعموم على المدينة، ليس على المستوى الاقتصادي فحسْب، إذ كان استخدامهم لمِيزة الحماية التي يحقّ لهم منحُها لبعض الأفراد من غير المسلمين يؤثر في الميزانية المحلية ويحرمها من تحصيل بعض الضرائب من الأثرياء المحميّين؛ فالأكثر خطورة في مِيزة الحماية هذه هو أثَرُها المباشر على السكان، فقد أدّى تنافُس القناصل على كسب مسيحيي دمشق وتدخّلهم المباشِر في عمل الحكّام إلى التوسع في منح الحماية لغير المسلمين وعدم الالتزام

(34) أقام وود في المنطقة منذ 1832، وأتقن العربية والتركية، وأصبح عارفًا بأحوالها وبحساسيات المشرق، وفي 1835 بدأت جهوده تثمر في عمله لاجتذاب مسيحيي لبنان إلى الجانب العثماني وعلى رأسهم البطريرك الماروني يوسف حبيش، ضمن سياق السياسة البريطانية لإضعاف الحكم المصري في سوريا، وفي 1840 أصبح نشاط وود في المنطقة بتنسيق بين سفير بلاده في إسطنبول ومصطفى رشيد. ويذكر ميخائيل مشاقة الذي عمل ترجمانًا لدى وود، أنّ الأخير كان يوقّع على الأوراق "وكيل الدولة العليّة". يُنظر: كمال الصليبي، **تاريخ لبنان الحديث**، ط 7 (بيروت: دار النهار، 1991)، ص 69، 76؛ ميخائيل مشاقة، **منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب**، تحرى نصوصها ووضع مقدمتها وفهارسها أسد رستم وصبحي أبو شقرا، نصوص ووثائق تاريخية 2 (بيروت: وزارة التربية الوطنية والفنون الجميلة، مديرية الآثار، 1955)، ص 137، 152. ويُنظر أيضًا:

Ozan Ozavci, *Dangerous Gifts: Imperialism, Security, and Civil Wars in the Levant, 1798-1864* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2021), p. 218.

(35) Ozavci, p. 224.

(36) ميخائيل مشاقة، **كتاب مشهد العيان بحوادث سوريا ولبنان**، منشئاه ملحم خليل عبدو وإندراوس حنا شخاشيري (القاهرة: [د. ن.]، 1908)، ص 137.

بالشروط التي تُمنح على أساسها هذه الحِماية[37]، وبهذا كانت الفجوة الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين تتّسع أكثر فأكثر، وصار يُنظر إلى الحُكّام والقناصل على أنهم ممثّلون لجماعات دينية مختلفة، وبالتالي كان لهذا الصراع الدبلوماسي الواضح والدرامي تأثير في خَلْق العداوات بين الجماعات الدينية في المجتمع.

وفي المُحصِّلة، كان عقد الأربعينيّات من القرن التاسع عشر في دمشق بمثابة فاصِل أو فترة انتقالية، فُرضت فيها هيكليّة مؤسّساتية حثّت على تغيير في الأسلوب وعلى ظهور أشكال سياسية جديدة، كما كانت فترة نضجَ فيها الانقسام الاجتماعي على أساس ديني، وباتت شؤون دمشق جزءًا من سِياق تطور المسألة الشرقية بالعموم؛ وبهذا كان علماء المدينة أمام تحدّيات جديدة تتعلق بالموازنة بين التكيّف مع نِظام حُكْم جديد يدعو للإصلاح، وما كسبوه من هامِش معقول من الاستقلاليّة عن الحكومة، إضافةً إلى مواجهة التحدي الكامن في إدارة العلاقة مع شركائهم من غير المسلمين، أو بلُغة أخرى، التحدي الذي أثاره تصاعد تسييس الهويّات الدينية الذي هيمن على أحداث هذه الفترة، وكان عامِلًا أساسيًّا في صياغة الأحداث التي تلتها والتي أدّت إلى المجازر التي شهدتها دمشق في 1860، والتي تبدأ قصتها من هنا، من الأربعينيّات.

2 – مجزرة مسيحيّي دمشق 1860

الوصول إلى فهم أفضل للتغيّرات التي طرأَت على علماء دمشق إبّان مجزرة 1860 وما بعدها، يحتاج إلى تركيز أكبر على الفترة بين 1840 و1860، أي من العام الأخير للحكم المصري مرورًا بتداعيات حرب القرم بين السلطنة وحلفائها الأوروبيين ضدّ روسيا وصولًا إلى وقوع المجزرة. والتركيز هنا هو بشكل خاصّ على أحداث لا يمكن تجاهُلُها، قَلّما وجدَت طريقها، بحثًا ودراسة، لتوضَع ضمن السياق التاريخي الذي كانت دمشق تتطوّر في أثنائه؛ هكذا، وبالرغم من أنّ هذه الأحداث لا ترتبط بشكل مباشر بعلماء المدينة، إلا أنّها، وبلا شكّ، لامست محيطهم بشكل أو بآخر، وأثّرت تأثيرًا كبيرًا على المناخ السياسي والاجتماعي الذي تحكّم بمصير المدينة وعلمائها.

---

(37) عبد العزيز محمد عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سورية، 1864-1914**، تقديم أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة: دار المعارف، 1969)، ص 325-326.

أولى تلك الحوادث كانت الحادثة المسمّاة "قضية دمشق" (1840)، أو (Damascus Affair) بحسب التسمية المتداولة عند الدارسين الغربيين، والتي تتلخّص بِصدام بين مسيحيي دمشق ويهودها، ففي أثناء الاحتلال المصري كانت قد تسارعَت وتيرة نشاط القناصل الأوروبيين في المدن الرئيسة في سوريا كحلب ودمشق والقدس، وفي الأثناء تحرّر مسيحيّو المنطقة من سطوة القيود الشكلية التي كان العثمانيون يفرضونها عليهم، وسرعان ما تصاعدَ نفوذُهم، خصوصًا في النواحي الاقتصادية والإدارية، مدعومين برِعاية إبراهيم باشا الذي التزم بسياسة والده محمد علي بتقريب المسيحيين والاعتماد عليهم، سواء باعتبارهم وسَطاء للتحديث أو باعتبارهم جسرًا يربط الحاكِم المِصري القويّ بأوروبا، خصوصًا فرنسا، ليربح من خلال هذا التقريب تعاطفها ومعونتها، ويبني من ثمّ سمعةً بين سياسييها والرأي العام بكونه "بطل التمدّن في الشرق".

في المقابل، لم يكن المسلمون وحدهم مَن تأثر سلبًا من ازدياد نفوذ المسيحيين، فيهود دمشق بدورهم عانَوْا من هذا النفوذ، خصوصًا وأنّهم كأقليّة غير مُسلمة كانوا بمثابة منافِسين للمسيحيين، فعدا عن حجم الثروة التي تراكمت في أيدي التجار والمصرفيين اليهود، كان العديد منهم حاصلًا على حقّ الحماية الأوروبية أو حاملًا جنسية أوروبية كما حال المسيحيين، وإن كان الأمر في النهاية حِكرًا على نخبة المجتمع اليهودي، إذ كانت غالبيتهم من الفقراء ومتوسّطي الحال، لكن ذلك لم يمنع ملاحظة وجود مسار تصادُميّ بين الكاثوليك خصوصًا والتجار اليهود في المدينة؛ وضمن هذا السياق ما كان ينقص ذلك كلّه سوى حادِثة أو شرارة تجعل هذه التوتّرات تخرج إلى العلن[38].

ففي الخامس من شباط/ فبراير 1840 اختفى الأب توماس المنتمي إلى الإرسالية الكبّوشية في دمشق مع مرافِقه الذي كان من المسيحيين المحليين، وبما أنّ آخِر ظهور له أو أثَر كان في الحَيّ اليهودي، اتّهمَ المسيحيون اليهودَ بقتل الرجلين، وعلى الفور انخرط القنصل الفرنسي أوليس دو راتّي-مونتون (Ulysse de Ratti-Menton) في القضيّة على ضوء اتّهام اليهود فيها، وكانت هذه فرصة ملائِمة له لتحقيق مكسب شخصي تمثّلَ في النجاح والشهرة، ومكسب عمَليّ يتعلّق بكسب تأييد

(38) Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism, Cambridge Studies in Islamic Civilization* (New York: Cambridge University Press, 2001), p. 122.

المسيحيين لفرنسا، خصوصًا وأنّه كان أوّل قنصل فرنسي يعيّن في دمشق وقد وصلَها قبل ثلاثة أشهر من وقوع الحادثة. كما انخرطَ الحاكم المصري شريف باشا صهر محمد علي بالقضية، وكرّس وقته وجهده لها مُظهِرًا تأييده لإجراءات مونتون، الذي طلب منه الإفراج عن أحد المُحتالين من السجن واسمه محمد التلّي من مُسلمي سهل الزبداني، والذي وعد مونتون بأن يكشف له عن القَتلة باعتباره عارِفًا بشؤون يهود دمشق، وعلى هذا الأساس قُبض على عدد من اليهود وجرى التحقيق معهم بإشراف الباشا ومونتون شخصيًّا[39].

دُهش اليهوُد بدورهم مِن اتّهامهم بقتل الرجلين، ونفَوْا أيّ علم لهم بمصير الأب توماس، وبخاصّة لأنهم تحققوا من ذلك بعد أن سألوا جميع أبناء جماعَتهم، إضافة إلى استبعادِهم الأمر نظرًا للسمعة الطيبة التي تمتَّع بها الأب توماس بين المسلمين واليهود، إذ يعود له الفضل في تلقيح آلاف من أطفالهم ضدّ الجدري عبر أعوام طويلة؛ لكن وبعد أيام من التعذيب الشديد انهار بعضُهم واستسلم للرواية الرسمية التي ظهرت في ما بعد، لتوجّه الاتهامات إلى 16 منهم.

لكن من هم المُعتقَلون وما التهمة التي وُجّهت إليهم؟

كان المُعتقَلونَ من أبناء العائلات اليهودية الرئيسة في دمشق: فارحي وهراري، إضافة إلى لينيادو وأبو العافية، ومعَهم بعضُ اليهود الفقراء كاللحام والحلاق وخادم آل هراري. أما التهمة فهي القتل الطَّقْسيّ، أي إنّ اليهود قتلوا الكاهن المسيحي ليستخدموا دمَه في صنع الفَطير الذي يُعدّونه في عيد الفصح اليهودي. والحال أنّ هذه التهمة هي من جملة أساطير الكراهِيَة التي أنتجَها المسيحيّون منذ القرن الثاني عشر، وبالرغم من بعض الجهود الكنَسيّة التي دحضَت هذه الأسطورة إلا أنها بقيت قيد التداول بين المسيحيين في أوروبا والمشرق، وكان تكرارها بين مرحلة وأخرى يعكس مشاعر اللاساميّة التي سيطرت على أوروبا وكانت لا تزال حاضِرة في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وبهذا، كان شريف باشا بحاجة إلى دليل على أن الجريمة كانت قتلًا طقسيًّا، الأمر الذي سيساعده في بناء القضية وإخراج الرواية الرسمية بخصوصها، وقد أتت المساعدة من بعض كاثوليك المدينة الذين

(39) Jonathan Frankel, *The Damascus Affair: "Ritual Murder," Politics, and the Jews in 1840* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 20-22.

أقنعوه بوجود نصوص في التلمود تنصّ على هذا الطقس الدموي، وهُم كانوا بالفعل منهمكين في البحث في الكتب القديمة في مكتباتهم عن أي إشارة إلى هذا الأمر، وذلك بحسب جوناثان فرانكل (Jonathan Frankel)، الذي اعتمدتُ عليه بشكل رئيس في هذه الحادثة(40).

لاحقًا، وعلى أثر التعذيب الشديد، اعترف البعض بالرواية الرسمية التي ألّفها الباشا، وكان أبرزهم موسى أبو العافية، الذي تأثر أيضًا باستدعاء زوجته إلى السراي والتهديد بضربها، وليثبتَ حُسْنَ نيّته للباشا أعلنَ إسلامَه ليصبح اسمه محمد أفندي أبو العافية، وبما أنه كان حاخامًا تحت التدريب تطوّع لترجمة نصوص من التلمود، لكن الذي اعتُمد من تلك النصوص كان نصًّا فيه إشارات إلى حوادث قَتل قام بها يهود ضدّ مسيحيين بالعموم، دون إشارة مباشرة إلى القتل الطقسي، وبالرغم من ذلك، تحمّس مونتون للنصّ ووجد فيه ضالته، وأمر بترجمته إلى العربية والفرنسية وتوزيع نسخ منه في مناطق مختلفة من دمشق. وعندما ظهرَ شاهد يهودي يقول إنّه شاهد الأب توماس ومرافقه خارجين من المدينة يوم اختفائهما، قُبض عليه ومات تحتَ التعذيب، ولاقى المصير ذاته ثلاثة آخرون؛ وكان أبو العافية، ونتيجةً لحسابات شخصية، قد جَرّ إلى القضية اثنين آخرين زَعم تورُّطَهما في الجريمة، الأول كان حاخامَ يهودِ دمشق يعقوب عنتبلي، والآخر هو إسحق بشوتو (بيجوتو)(41)، وقد أصرّ الاثنان على براءتهما وبقيا على موقفهما حتى نهاية القضية(42).

وكان اعتقال بشوتو في السادس من آذار/ مارس هو ما غيّر وُجهةَ القضية بأكملها، فبعد أن كان جميع القناصل الأوروبيين متّفقين على رواية القتل الطقسي ويدعمون جهود مونتون، غيّر القنصل النمساوي كاسبار ميرلاتو (Caspar Merlato) رأيه، وبعد أن كان قد تعهّد لشريف باشا بعدم حماية أي يهودي قد يكون متورّطًا في الجريمة وإن كان يحمل جنسية بلاده، بدا كأنّه تأثر باعتقال بشوتو، الذي كان يحمل الجنسية النمساوية وأظهر شجاعة وثقة بنفسه أثناء التحقيق. وبهذا أخذت القضية طريقها نحو

(40) Ibid., pp. 36-47.

(41) تعريب الاسم أخذته هنا عن سبانو في **مذكرات تاريخية**، لكن بالرجوع إلى أعداد جريدة **العالم الإسرائيلي** التي صدرت في بيروت سنة 1921 وكانت الناطقة بلسان الجالية اليهودية في دمشق ولبنان، نجد اسم العائلة "بيجوتو" ولعلّه هو الأصح.

(42) Ibid., pp. 36, 41, 46-47.

التدويل، وبمرور الوقت نشطت المداولات بين السفراء الأوروبيين في الإسكندرية وإسطنبول وبين وزراء الخارجية في دولهم[43].

بكل الأحوال، استمرَّت فصول هذه القضية مدة طويلة ونتجت عنها تداعيات آنيّة وأخرى بعيدة المدى، سواءٌ على مستوى دمشق أو حتى على المستوى الدولي أيضًا، ففي السادس من أيلول/ سبتمبر، وبينما كان محمد علي تحت ضغط سياسي شديد من أوروبا بقِيادة بريطانيا للانسحاب من سوريا، أصدر قرارَه ببراءة المتهمين. على أنّ الانتصار الحقيقي الذي سعى إليه اليهود سيتحقَّق بعد شهرين من ذلك، إذ تمكّن وفدٌ مثّلَ نخبة يهود أوروبا من مقابلة السلطان عبد المجيد، الذي عادَت دمشق لتكون تحت حكمه، ونجح هؤلاء في الحصول منه على الفرَمان الذي سعوا إليه والمتضمّن إقرارًا ببُطلان الاتهامات الموجهة لليهود، وتأكيدًا لمساواتهم مع بقية الرعايا وضرورة حمايتهم والدفاع عنهم[44].

كانت تداعيات هذه القضية في دمشق خطيرةً للغاية، وقد تعدّى ذلك فترة السبعة أشهر التي استغرقَتْها، فمن جهة، ظهر مستوى نفوذ القناصِل الأوروبيين في المدينة والمدى الذي يمكن أن يصلوا إليه في التدخُّل المباشِر في أمورها، وبدَت قدرتهم على تعميق الانقسام الاجتماعي. ومن جهة أخرى، كان للقضية تأثيرٌ على مسلمي دمشق، على أنّ هذا التأثير كان على المستوى النفسيّ، إن صحّ التعبير، أو ربما على مستوى الرأي العامّ للمسلمين، فالراجح أنّهم لم ينخرطوا مباشرةً في أحداث القضية، وبالتالي لم يكن لها تداعيات مباشِرة عليهم، إلا أنّ ذلك لم يقلّل من قيمة التأثير النفسي، أو بكلمات أدَقّ أدّى إلى تراكم المشاعر المناهِضة للمسيحيين بين المسلمين. وتمكن المُجادلة هنا بأنّ عدم إحالة هذه القضية إلى المحكمة الشرعية، والذي كان ناتِجًا عن تهميش النظام المصري عمَلَها، بل تهميشه العلماء بالعموم، ربما كان بمثابة إهانة للعلماء المسؤولين عادةً عن حلّ مثل هذا النوع من القضايا التي تمسّ استقرار مدينتهم، وإن كانت بعض جلسات التحقيق في هذه القضية تجري في السرايا بحضور أعضاء المجلس الاستشاري، إلا أن حضورهم هذا كان في النهاية شكليًّا[45].

---

(43) Ibid., pp. 53-57, 88-94.

(44) Ibid., pp. 359, 377.

(45) مشاقة، **منتخبات**، ص 121. وقد عاصر مشاقة أحداث القضية وكان وقتها رئيس الأطباء في دمشق

ومن هنا، ربما يمكن فهم غياب حادثة دمشق عن المصادر الإسلامية التي تعود إلى تلك الفترة. ومن المفيد هنا أيضًا التذكير بأنه، وبالتوازي مع حادثة دمشق، كانت حادثة أخرى مشابهة قد وقعت في جزيرة رودوس في الفترة نفسها، وشهدت مسارًا مشابهًا من حيث إجماع القناصل الأوروبيين على تبنّي تهمة القتل الطقسي، إلا أن قرار القاضي كان حاسمًا في النهاية إذ حكمَ في أيار/ مايو بأنّ القضية برمّتها ناتجة عن الكراهية، وأنها كانت بتحريض من قنصلَي بريطانيا والنمسا، اللذين كانا ضدّ اليهود[46].

وكما أشرْنا قبل قليل، كان موقف المسلمين بالعموم من القضية ذا قيمة ثانويّة كما يظهر من مراسلات القناصل، فمن جهة كان القنصل الفرنسي، ورغبةً منه في رسم صورة استياء شعبي عامّ وغير طائفي، يُقحم المسلمين في مراسلاته زاعمًا مشاركتَهم المسيحيين في استيائِهم من اليهود، وكذلك فعل غريمُه النمساوي، الذي أكد أكثر من مرة دعمَه من وجهاء المسلمين وثناءَهم على شجاعته وإصراره على العدل. إلى ذلك وُجد بين عامّة المسلمين من هو مستعد للشهادة زورًا لمصلحة اليهود، ولئن كان ذلك مقابل المال، إلا أن أحدَهم لم يكن خائفًا من الإقدام على الأمر كونه سمع بوصول قنصل جديد تسلّمَ القضية ويَنوي أن يحقّق العدل فيها؛ والحقيقة أن المقصود لم يكن قنصلًا، بل عضوًا في أوّل وفْد تُرسله أوروبا إلى دمشق للبحث عن أدِلّة جديدة في القضية ربما أُهملتها السلطات، وكان هذا الوفد ونظرًا لاستحالة البحث بين المسيحيين، قد توجّه نحو المسلمين البارِزين، لكن المصادر لا تذكر تفاصيل عن جهوده تلك[47].

أخيرًا، لا بدّ من الإشارة إلى التداعيات البعيدة المدى لحادِثة دمشق، فإلى جانب ما تسبَّبت به من تراكُم ضغينة المسلمين تجاه المسيحيين بالعموم، اعتبرَها بعض

ومقربًا من حكم محمد علي، وسجّل مشاهداته ورأيه في ص 132-136، وربما تكون روايته هذه هي الرواية المحليّة الوحيدة الموضوعية والأقرب إلى الحقيقة، فلم يكتف مشاقة بتبرئة جميع المتهمين من الجريمة ما عدا اثنين (الحلاق والخادم) اللذين اعتقد أنهما قتلا الأب توماس طمعًا بالمال، بل أنكر تهمة القتل الطقسي برمّتها أيضًا، وذلك في تناقض مع رواية معاصرة له على لسان عبد الله نوفل الطرابلسي، الذي كان كاتبًا في الديوان يومها. يُنظر: **مذكرات تاريخية عن حملة إبراهيم باشا على سوريا**، تحقيق وتقديم أحمد غسان سبانو، سلسلة دراسات ووثائق تاريخ دمشق والشام 2 (دمشق: دار قتيبة، 1981)، ص 113-122. واللافت أن مشاقة قد أفسح المجال في كتابه هذا لحادثة دمشق، على عكس ما فعله في كتاب سابق من مرور مختصر عليها. يُنظر: مشاقة، **كتاب مشهد العيان**، ص 121-122.

(46) Frankel, pp. 159-163.

(47) Ibid., pp. 154, 160, 182-183, 360.

الدارسين من جملة الأسباب التي ساهمَت في تطوير ما تسمّيه الأدَبيّات اليهودية "القومية اليهودية"؛ فقد وصلَت إلى يهود أوروبا تفاصيل التعذيب الشديد الذي أدى إلى موت بعض اليهود، إضافة إلى أعمال الانتقام الجماعية التي قام بها مسيحيّو دمشق تجاه يهودها، من إذلال وتحقير وهُجوم وتخريب للمحلّات ودُور العبادة والمقابر، فضلًا عن التعصّب الشديد الذي أبداه كل من قنصلَي فرنسا وبريطانيا، وموقف فرنسا الرسمي السَّلبيّ بالعموم، والإصْرار على تكريس تهمة القتل الطقسي باليهود، وكان لهذا كلّه تأثير على الرأي العام اليهودي، وعلى أفكار المثقّفين اليهود بخصوص مستقبَل جماعتهم في المشرق، وبذلك ظهرت مسألة الدولة اليهودية في فلسطين كمسألة سياسيّة تواجه الدبلوماسية الأوروبية لأول مرة، على أنّ القادة اليهود كانوا قد فوّتوا فرصة تحقيق هذا المشروع، لكن ليس لوقت طويل[48].

في المقابل، لا يمكن تجاهُل انعكاس حادثة دمشق على الدراسات التاريخية المتعلّقة بالمدينة، فنتيجةً للتأثيرات الأيديولوجيّة المختلفة التي عزّزَها اغتصاب فلسطين وقيام دولة يهودية على حساب شعبها، ظهرَت عند أغلبية مَن عالجوا موضوع حادثة دمشق مِن السوريين ميولٌ معادية للسامية لم تمكِّنهم من معالجة القضية بالموضوعيّة المفروضة، فعدا عن تبنّيهم الصريح للرواية المسيحية للأحداث، أظهروا تصديقَهم لتهمة القتل الطَّقسيّ في الوقت نفسه، الأمر الذي ما زال مستمرًّا إلى اليوم للأسف، وهذا ما سيكون له بلا شكّ تأثيرٌ على قيمة البحث التاريخي الذي ينتجه السوريون بالعموم[49].

لقد كانت حادِثة دمشق في 1840 بدايةً لما يمكن أن نسميه السياق التاريخي الذي أدى إلى مجزرة 1860، والذي احتوى على حوادث أخرى عديدة قد يكون بعضُها أقلَّ قيمة من غيره، ولعلّ حادثة اعتداء المسلمين على المسيحيين في

(48) Ibid., pp. 311-328.

(49) إضافة إلى الكتب التي صدرت لكتّاب غير متخصصين والتي أُنتجت بغرض دعائيّ سياسي للترويج لنظرية المؤامرة والعداء لليهود، نجد مؤرّخًا معروفًا كسهيل زكار يتبنى رواية القتل الطقسي، وكذلك فعل أحمد غسان سبانو وعبد الكريم غرايبة، وصولًا إلى سامي مبيض مؤخرًا. يُنظر: **تاريخ بلاد الشام في القرن التاسع عشر**، دراسة وتحقيق سهيل زكار (دمشق: دار التكوين، 2006)، ص 186؛ **مذكرات تاريخية**، ص 121؛ عبد الكريم غرايبة، **سورية في القرن التاسع عشر، 1840-1876** (القاهرة: دار الجيل، 1962)، ص 74، 125.

حلب في 1850 هي المرحلة التالية في سلسلة الأحداث التي نحن بصَدَدها، فمنذ بدايات القرن التاسع عشر كانت حلب مركزًا لنشاط البِعْثات التبشيرية الكاثوليكية في المنطقة، خصوصًا وأنها كانت المركز التجاري الرائد الذي يربط إقليم الهِلال الخَصيب بغرب أوروبا منذ نهاية القرن السادس عشر، واستمرت كذلك حتى بروز بيروت في القرن التاسع عشر. وكان من أهم أهداف تلك البعثات العمل على تحويل مسيحيي المنطقة من الأرثوذوكسية إلى الكاثوليكية، وهذا ما أنتج استقطابًا حادًّا بين الجماعتين المسيحيتين في المدينة لم يَخلُ من تدخّلات خارجية، من إسطنبول وصولًا إلى روما وفرنسا. والحال أن هذا الاستقطاب بلغ ذروةً أدّت إلى ما يشبه ثورة محليّة صغيرة في 1818 جاءت ردًّ فعل من الكاثوليك على أوامر حكومة إسطنبول التي تُسانِد قرارات البطريركية الأرثوذوكسية في العاصمة، بخصوص تقييد حرّية نشاط الكاثوليك بين أرثوذوكس حلب، وقد أدى ذلك إلى مقتل أحدَ عشرَ من كاثوليك المدينة وتحرّك الحاكم لفرض الأمن والنظام[50].

على أنّ المعادَلة ستنقلب لمصلحة الكاثوليك مع اندلاع ثورة الاستقلال اليونانية في 1821، فقد كان غضب محمود الثاني على الأرثوذوكس فرصةً ملائِمة للكاثوليك أكثر منه عامل تهديد وجوديّ، فبعد ثلاثة أسابيع من بداية الثورة، اجتمع وفد كبير من كاثوليك حلب عند قاضي المدينة، وأكّدوا أمامه ولاءَهم للسلطان والدولة، بيد أنّ الجديد في اجتماعهم هو إعلانُهم عمّا تمكن تسميته سرْديّة إثنيّة مؤسِّسة تختص بجَماعتهم، إذ أكّدوا أنّهم بالرغم من تسميتهم بـ "الروم" إنّما هم ليسوا من الروم في الحقيقة، أي ليسوا يونانيّي الأصل، بل هُم ملكيّون، في إحياء لتسمية تاريخية قديمة، وبهذا كانوا يَنأَوْن بأنفسهم عن شبهة الانتماء الإثنيّ اليوناني الذي سيعرّضهم لغضب السلطان من جهة، وسيكون جزءًا من مَسار اتّجهوا فيه لتكريس هويّتهم المحليّة المُتمايِزة من جهة أخرى. وقد نجحوا بالفعل بالحصول على قرار من القاضي يَعترف فيه بشرعية مُجتمع الروم الكاثوليك في حلب، وبذلك أصبحوا "طائفة الروم"، على الرغم أن ذلك لم يكن اعترافًا بهم كَمِلّة مستقلّة بِذاتها كغيرها، الأمر الذي سيحدث لاحقًا في 23 أيار/ مايو 1848 عبر فرَمان سلطانيّ[51].

(50) Masters, pp. 71, 104-105.

(51) Ibid., pp. 107-111.

والراجح أن كاثوليك حلب لم يكونوا في وارِد انتظار الاعتراف الرسمي بهم ليباشروا نشاطَهم المكثّف في المدينة، ففي كانون الثاني/ يناير، أي قبل صُدور فرَمان الاعتراف بمِلّتهم، كانت أوامر من السلطان قد وصلت إلى حلب "أنّ كل مَن أراد أن يَرُمَّ كنيسة أو يُعمِّر أو يَزيد أو ينقّص [فله ذلك] من غير فرَمان وغير مُراجعة، ولا أحد يتعارضه [يتعرّض له]، إنْعام من السلطان عبد المجيد"، كما نقلَه الإخباريّ الحلبي نَعّوم بخّاش بلهجته المحكيّة[52]. وبالرغم من أنّ الفرمان لا يُعدّ تصريحًا لبناء كنائس جديدة، إلا أن المسيحيين قد فسّروه بشكل مُختلِف وباشروا في أعمال البناء، وذلك بحسب ماسترز[53]. وتُعطينا يوميّات بخاش انطباعًا بأنّ ذلك العام قد شهد أعمال بناء لكنائس عدة، الأمر الذي أثار حفيظة مسلمي المدينة، فمنهم مَن قام باحتلال كنيسة جديدة وتحويلها إلى جامع، بينما أخذ آخرون القضية إلى المحكمة الشرعية وأوقَفوا العمل على كاتدرائية الكاثوليك الملكيّين، ولم يتمّ إخلاء موقع البناء إلا بعد أن قدّم الكاثوليك هدايا للقاضي ونقيب الأشراف[54].

وتوالَت الأحداث في العام التالي، وأخذت بالتفاقم، بخاصّة بعد أن وصل البطريرك مكسيموس مظلوم مِن إسطنبول إلى حلب حاملًا معه فرَمان الاعتراف بالكاثوليك مِلّة مستقلّة، ومن ثمّ قيامه بتسيير موكب احتفالي كبير عبر شوارع المدينة، ظهرت فيه صُلبان كبيرة ورافقَه إطلاقُ عيارات نارية احتفالية، وذلك تعبيرًا عن فرحَتهم "بحريتهم المكتَسَبة"، فلقد "انتصرَ الكاثوليك ولم يعودوا يقبلون بالبقاء متكتّمين" كما يقول ماسترز[55]. وفي آب/ أغسطس علّق بخاش على الحالة العامة بقوله: "حلب مشقشلة [مضطربة] بدها [تريد أن] تقوم على النصارى والسبب لأجل عمارة الكنائس، ومِن البطرك مظلوم"[56].

في هذه الأثناء كانت حالة الاحتقان بين المسلمين والمسيحيين تنتظر الشرارة التي ستفجّرها، وهو ما حدث بعد حوالى عامٍ، ففي تشرين الأول/ أكتوبر وأثناء

---

(52) نعوم بخاش، **أخبار حلب كما كتبها نعوم بخاش في دفاتر الجمعية**، حققه وعلق عليه ووضع فهارسه يوسف قوشاقجي (حلب، سورية: مطبعة الإحسان، 1987)، ج 2، ص 114.

(53) Masters, p. 158.

(54) بخاش، ص 135-136، 147، 175.

(55) Masters, p. 158.

(56) بخاش، ص 153.

احتفال المسلمين بعيد الأضحى، انتشرت إشاعة في المدينة بأنّ الحكومة ستباشر عملية التجنيد الإجباري بعد العيد مباشرة، فانفجر غضب مسلمي حلب وباشروا بأعمال عنف استهدفت كنائس المسيحيين وبيوتهم ومتاجرهم، وفي حصيلة رسمية، قُتل 20 مسيحيًّا، بينما كانت ست كنائس و36 متجرًا و688 بيتًا إمّا قد دمّروا أو أُحرقوا [هكذا]. صحيح أنّ هذه "الفتنة" أو ما سماه الحلبيّون "قَوْمة البلَد" كانت بالأساس من تدبير عبد الله بك البابنسي، زعيم العسكر المحلي، بهدف التمرّد على النظام الجديد واستعادة نفوذه السابق في المدينة الذي كان يتشاركُه مع الأشراف، إلا أن الأمور أفلتَت من يديه، على ما يبدو، إذ وجّه المتمردون عنفَهم نحو الفئة التي عدّوها صاحبة النفوذ الحقيقي في المدينة، ولم يكن ذلك حِكرًا على المسيحيين، بل طاول العنف بيوت ومتاجر بعض المسلمين وأوشكَ المتمردون على قتل المفتي أيضًا[57].

ولئن أكّد المتمردون ولاءَهم للسلطان أثناء المفاوضات معهم، مُقابل رفضهم التجنيدَ، وعرضهم القيام بالخدمة العسكرية في حلب.. وغيرها من الشروط المتعلقة بممارَسات المسيحيين، كمنع عرض الصُّلبان في الشوارع وغيرها، إلا أن الحكومة المركزية لم تكن في وارد التساهُل معهم، إذ إنّ الاستجابة لأيّ من مطالبهم ستقوّض شرعية التنظيمات، كما أنّ البيروقراطيّين في العاصمة كانوا مدركين، عبر الدبلوماسيين العثمانيين في أوروبا، أنّ الصحافة الأوروبية ستستغلّ الحادثة كاختبار لرؤية ما إذا كان السلطان يهتمّ حقيقةً بأتباعه المسيحيين. وبالتالي، استعادَ الجيش المدينة بين الرابع والخامس من تشرين الثاني/ نوفمبر في عملية شرِسة استهدفَ فيها أحياء المتمردين، ونجمَ عنها مقتل 3400 منهم، واعتقال 230[58].

على العموم، لم تكن حادِثة حلب مجرّد رفْض شعبي للتجنيد الإجباري، بل مزيجًا من الغضب والاستياء والخوف من التنظيمات كما رآها المسلمون، بخاصّة في الجانب المتعلّق بالنفوذ القوي الذي حظيَ به الكاثوليك وما رافقه من تدخُّل أوروبي ودعم من الحكومة المركزية، فقد لاحظ ماسترز أنّ أعمال العنف استهدفَت

---

(57) محمد راغب الطباخ، **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء** (حلب: المطبعة العلمية، 1923-1926)، ص 438-440.

(58) Masters, pp. 160-161.

الأحياء المسيحيّة المزدهِرة خارج أسوار المدينة، فيما لم تُمَسّ بيوت المسيحيين في الأحياء المسلمة داخل الأسوار[59]، فالحادثة وإن كانت بلا شكّ ذات طابع طائفيّ، إلا أنّها أكثر تعقيدًا من ذلك في الوقت ذاته.

وهذا ما نجده بشكل أوضح في الحادِثة التالية ضمن السياق الذي نبحث فيه، فقد أتت حربُ القرم لتساهم بدورها في تفاقُم الاستياء الشعبي العامّ لدى المسلمين، وكانت مدُن فلسطين، خصوصًا القدس ونابلس، ساحات انعكست فيها بوضوح تطوّرات المسألة الشرقية وانعكاساتها على المسلمين، وذلك قبل أن تنتقل إلى دمشق حيث انفجرَ الاحتقان.

في فجر 27 أيلول/ سبتمبر 1855 استيقظت مدينة القدس على صوت 21 طَلقةً مدفعيّة احتفالًا بسقوط ميناء سيفاستوبول في شبه جزيرة القرم وعودته للسيادة العثمانية، وكان الحاكم كامل باشا قد جهّز للاحتفال بالحدَث مع القناصل الأوروبيين في المدينة، فرُفعت أعلام بريطانيا والنمسا، أمّا العلم الفرنسي الثلاثيّ الألوان فقد رافق رفعَه إطلاقُ المدفعية، في رغبة - كما قيل - لِمَحْو الحادثة "المعيبة" التي حدثت في 1843، عندما منعت جموع المسلمين أي محاولة لرفع "علَم مسيحي" في "المدينة المقدّسة". وفي النصف الأول من نيسان/ أبريل 1856 كان هناك مناسَبتان للاحتفال، الأولى تتعلق بولادة أميرٍ للملك الفرنسي، أما الثانية فهي الاحتفال بصُدور مرسوم الخطّ الهُمايوني الذي أُعلن عنه من شُرفة مقر الحاكِم بحُضور القناصل والأعيان. هكذا، ومنذ أيلول/ سبتمبر 1855، توالت الاحتفالات، وحظيَ قناصل حلفاء السلطنة في حرب القرم بعِناية رسمية غير مسبوقة، ورُفعت أعلام بلادهم ودُقّت أجراس كنائسهم، وشارك الحاكم في مراسم احتفالاتهم الكنسيّة، حتى أنّ الحرَم الشريف عند المسجد الأقصى صار مفتوحًا أمام الزوار الأوروبيين، بالرغم من حساسيَة المسلمين تجاه هذا الأمر[60].

أمّا في نابلس فقد كان الوضع مختلفًا تمامًا، فقد أدت التنظيمات الجديدة إلى مُواجَهة، فإثر إعلان مرسوم الخطّ الهُمايونيّ قام أحد الكهنة البروتستانت بتعليق

(59) Ibid., p. 158.

(60) Alexander Schölch, *Palestine in Transformation, 1856-1882: Studies in Social, Economic, and Political Development*, William C. Young & Michael C. Gerrity (trans.) (Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1993), pp. 267-268.

جرَس على المدرسة البروتستانتية، وبعد أيام قام وكيل القنصل الفرنسي محمد أمين القاسم بتزيين منزله بأعلام فرنسا احتفالًا بالمولود الملكيّ، وكذلك فعلَ وكيل القنصل البريطاني، المسيحي المحَلي عودة عزام، معلِّقًا أعلامًا بريطانية. وبعد يومين، في 4 نيسان/ أبريل، أطلق أحد أعضاء البعثة البروتستانتية النار على أحَد المُسلمين وقتلَه، وعلى الأثر وبتحريض من العلماء الذين علّقوا صلاة الجمعة، هاجَت الجماهير وتجمّعت عند مقر الحاكم محمود عبد الهادي وطالبته بتسليم القاتل. وبعد أن رفضَ الحاكم ذلك انطلقَت أعمال العنف، فسلبت [الجماهير] منزلَيْ وكيلي القنصلينِ البريطاني والفرنسي ودمّرتهما، وكذلك المدرسة البروتستانتية ومقرّ البعثة، إضافة إلى كنيسة أرثوذوكسية ومنزل شَمّاس أرثوذوكسي، كما قُتل والِد وكيل قنصل النمسا وهو بروتستانتي من المسيحيين المحلّيين[61].

ويعلّق ألكسندر شيلش (Alexander Schölch)، في ختام سرده للأحداث، بالقول إنّها كانت تعبيرًا عن غضب المسلمين مِن تَمادي القناصل والمسيحيين المحليين، فضلًا عن كونها قد مثّلت اعتراضًا على تداعيات تحالُف السلطَنة مع الأوروبيين على مستوى السياسة المحلية[62]. لكنها، وكمَثيلتها في حلب، كانت ردة فعل صريحة على التنظيمات كما تراءت للمسلمين.

وقبل أن نصل إلى ما جرى في دمشق، وكي يَكتمِل السياق التاريخي الذي أدى إلى المجازر التي حصلت فيها، لا بدّ من التذكير بمرحلة هامّة عُرفت عند البعض باسم "المسألة اللبنانية"، وهي الفترة الممتدة ما بين 1841 و1860 والتي جرت فيها مجموعة من الحروب الأهلية في جبل لبنان بين المسيحيين والدروز، وكان يتمّ التعامُل معها على المستوى الأوروبي أو على مستوى الحُكّام العثمانيينَ المحليين باعتبارها صِراعًا إسلاميًّا مسيحيًّا، على الرغم من الموقف المتحفّظ لمُسلمي المنطقة من اعتبار الدروز مسلمين مثلهم. والحال أنّ بداية 1842 قد شهدَت سقوط حكم الشهابيين في الجبل، "وبذلك انتهى عهد الإمارة النصرانيّة في لبنان" كما يقول كمال الصليبي، وهذا ما سرّعَ من وتيرة التدخل الأوروبي في الجبل عبر القناصل، وبذلك بدأت الأمور تأخذ منحًى أكثر تعقيدًا، تطوّر ليصبح حربًا بالوكالة بين القوى

(61) Ibid., p. 269.

(62) Ibid., p. 270.

الأوروبية عبر محميّيها من المجموعات اللبنانية، كما يقول أوزان أوزافشي (Ozan Ozavci). وبالعموم، لم تكن التطورات الحاصلة في جبل لبنان محصورة، في تأثيرها النفسي على الأقلّ، ضمن نطاقها الجغرافي، بل تمكن إضافتها إلى عموم التطورات الحاصِلة في العلاقات الإسلامية-المسيحية في المشرق[63].

هنا نصل إلى دمشق، ففي أواسِط أربعينيّات القرن التاسع عشر كان المجلس المحلي هو الحاكم الفعلي، أو صاحب القرار، كما وصفَته روندي دوغيليم (Randi Deguilhem) في دراستها عمل المجلس في 1844[64]، لكنه لم يكن السلطة الوحيدة في المدينة؛ صحيح أنّ منصب الحاكم كان ضعيفًا في تلك الفترة، إلا أنّ منصب مشير الجيش الخامس مثّل قوّة عوّضَت بشكل أو بآخر عن ضياع نفوذ الحاكم، بخاصة في الفترة التي آلَ فيها المنصب إلى نامق باشا (1844-1849)، ومن بعده محمد قبرصلي باشا (1851-1852)[65]؛ وإلى ذلك كان القناصل الأوروبيون في ذروة نشاطهم أيضًا. وبالرغم من أنّ هذه السلطات كانت صنيعةَ سياسة التنظيمات، إلا أنّ تطبيقها للنظام الجديد لم يَعكِس روح الإصلاحات أو غاياتها، بل انعكسَ بشكل سلبي على الدمشقيين، فمن جهة كانت سياسة المجلس التي جعلَت في رأس أولويّاتها إثراءَ نخبة الأعيان والحِفاظَ على مكتسَباتها، قد نتج عنها مزيد من القَمْع والضغوط الاقتصادية، بخاصّة في ما يتعلق بإرهاقهم بالضرائب، الأمر الذي أدى إلى غضَب شعبي كان المستهدَف فيه هذه النخبة تحديدًا، وقد حدث ذلك في أكثر من مناسَبة: في 1844 و1857 وأخيرًا في 1859[66]. وفي الوقت نفسه كان دخول المدينة في المجال الواسع للاقتصاد الأوروبي، والذي كان مَحميًّا بنفوذ القناصل، قد أدى إلى خسارات فادحة في الصناعات المحلية ترافقَ مع موجة من الإفلاس والبطالة الواسعة.

(63) يُنظر: الصليبي، ص 86-144. وإضافة إلى الدراسة الرصينة للصليبي، يمكن الرجوع إلى دراسة حديثة للمرحلة، في:

Ozavci, pp. 229-302.

(64) Randi Deguilhem, "Shared Space or Contested Space: Religious Mixity, Infrastructural Hierarchy and the Builders' Guild in Mid-Nineteenth Century Damascus," in: Suraiya Faroqhi & Randi Deguilhem (eds.), *Crafts and Craftsmen of the Middle East: Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean* (London/New York: I. B. Tauris, 2005), p. 269.

(65) Ma'oz, "The Impact of Modernization," p. 337.

(66) Ma'oz, "Syrian Urban Politics," p. 290.

في هذه الفترة بدَت دمشق، المدينة المقدسة وكأنّها تُجبَر على القبول بنظام جديد، وبدأت تشهد سياسة اعتُبرت معادية لتاريخها وتراثها، وبالتالي، كان الاستياءُ الشعبيّ يتَصاعد تدريجيًّا، وقد جاءت حرب القرم لتزيد بِدَوْرها من الضغوط النفسية على الدمشقيين، فَعدا عن المشاعر المعادية للمسيحيين التي رافقَتْها[67]، كان عددٌ من شباب المدينة قد اقتيد إلى جبهة الحرب[68]. ومِن بعدها، جاء مرسوم الخطّ الهمايوني في 1856 ليؤكّد للدمشقيين مَخاوفهم ويزيد من استيائهم، وعلى عكس الأجواء الاحتفالية التي رافقت الإعلان عنه في القدس، كان في دمشق يوم 12 آذار/ مارس كأنّه أشبه بإنذار أو إعلان حرب، وهذا هو الانطباع الذي يُمكنُ الوصول إليه من وصف محمد سعيد الأسطواني للحدث بقوله: "قُرئ بمجلس دمشق فرَمان التوصية الكليّة بالمسيحيين المتضمّنُ للمساواة والحرية وغيرها من مُصادَمات الشريعة المطهّرة"، ليختم قائلًا: "صار رماد على كافة المسلمين، نسأله تعالى أن يعزّ الدين وينصر المسلمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم"[69].

في هذه الأثناء كانت الحرب الأهلية في جبل لبنان بين الدروز والمسيحيين تتوالى فصولًا، وأخبار المعارك والمجازر تصل إلى دمشق، إلى أن وصلت الأمور إلى المجزرة التي لحقت بالمسيحيين في زحلة في 1860؛ وإنْ نحن استثنينا ما قيل عن الدور السلبيّ للحاكم العثماني خورشيد باشا في هذه الحرب، يتبدّى لنا تأثيرها

---

(67) كان الصدر الأعظم قد أرسل قبل إعلان الحرب إلى حاكمَي القدس ودمشق لإيقاف التعديّات على المسيحيين. وفي 1855 كان الدمشقيون يشتكون من تعديات الجنود غير النظاميين الذين جنّدهم البريطانيون لسوقهم إلى الجبهة، واستمع مجلس المدينة بحضور القناصل للشكوى. وكان هؤلاء الجنود من "الرعاع والمتعصّبين ضدّ المسيحيين"، يُنظر:

Candan Badem, *The Ottoman Crimean War, 1853-1856*, Ottoman Empire and its Heritage 44 (Boston: Brill, 2010), pp. 359, 390-391.

(68) نعمان قساطلي، **الروضة الغناء في دمشق الفيحاء**، سلسلة التواريخ والرحلات 4، ط 2 (بيروت: دار الرائد العربي، 1982)، ص 90. وكان التجنيد قد بدأ في كانون الأول/ ديسمبر 1849. يُنظر: **مشاهد وأحداث دمشقية في منتصف القرن التاسع عشر، 1256-1277هـ/ 1840-1861م**، جمعها وسجل وقائعها محمد سعيد الأسطواني، تحقيق ونشر أسعد الأسطواني (دمشق: دار الجمهورية، 1994)، ص 147. وفي 1850 بلغ عدد المجندين في دمشق 16854 مجندًا. يُنظر: عبد الكريم رافق، "الاقتصاد الدمشقي في مواجهة الاقتصاد الأوربي في القرن التاسع عشر"، **مجلة دراسات تاريخية**، العددان 17-18 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1984)، ص 132. إلا أنّ أعداد المجندين أخذت بالتناقص سريعًا عبر الأعوام، حتى بلغت 8 آلاف في 1860، كما تنقل بشور عن ماأوز. يُنظر: بشور، ص 344.

(69) **مشاهد وأحداث دمشقية**، ص 162.

النفسي على الدمشقيين، ودورها في مُضاعَفة مشاعرهم المعادية للمسيحيين، وبالتالي بدَت زحلة بمثابة رمز تكثّفت فيه هذه المشاعر، وهذا ما نجدُه عند الحسيبي، فبالرغم من روايته الموضوعيّة للأحداث التي أدَّت إلى سقوط زحلة، يقول إنّ أهلها "ظهر منهم البَغْي على كافة الملل من المسلمين وغيرهم"، وظهرَت موضوعية الحسيبي في تهكّمه من الاحتفال بسقوط زحلة بدمشق، الأمر الذي أغضب والده الذي كان من أعيانِها الكبار وأحد أعضاء مجلسها، فقد أطفأ القناديل في حيّ القنوات الذي أُشعلت فيه للاحتفال "وشتمَ شيخ الحارة وضربه"[70].

من جهة أخرى، وفي سياق الحديث عن ازدهار زحلة، تظهر رواية مسيحيّة للأحداث على لسان مكاريوس شاهين، فإضافة إلى اتّهامه العثمانيين والدروز بالتدهور المتصاعد للأوضاع، أشار إلى التصرّفات المستفِزّة للقنصل الفرنسي في بيروت والمسيحيين الكاثوليك والموارنة تجاه المسلمين، والتي "هيّجَت مخاوِف الأتراك والمسلمين عمومًا"[71]. وبالعموم لعبت الإشاعات دورًا سلبيًّا في هذه الفترة، فعلى الجانب المسيحي تمّ تناقُل إشاعات سبّبت ذعرًا لمسيحيي دمشق، وقد اتّهمَ القنصل البريطاني زميلَه الفرنسي بنشرها، أمّا على الجانب الآخر، فقد انتشرَت إشاعات مناقِضة بين المسلمين، كمزاعم هجوم مسيحيّ على المساجد، ومطالَبة المسيحيين بمَلك مسيحي على زحلة ولبنان[72].

وكما حدث في الحالات السابقة، كان هذا المُناخ المتأزّم ينتظر الحدث الذي سيفجّر الأوضاع، وهذا ما حدث في 9 تموز/ يوليو 1860، ففي ذلك اليوم، وعلى أثر شَكوى من بعض المسيحيين، قام أحمد باشا الذي كان يشغل منصبَي الحاكم ومشير الجيش في وقت واحد، وأمرَ بحبس بعض أولاد المسلمين الذين استفزوا المسيحيين برسمهم صُلبانًا في الحيّ المسيحي، وفي وقت لاحق أمر الحاكم بأن يُساق الأولاد إلى هناك مربوطين بالسلاسل ويقوموا بأعمال الكنس فيه كعقوبة

(70) **تاريخ بلاد الشام**، ص 294-299.

(71) شاهين مكاريوس، **حسر اللثام عن نكبات الشام، مع تمهيد في وصف البلاد الجغرافي والسياسي 1860 وفيه مجمل أخبار الحرب الاهلية المعروفة بحوادث سنة** (القاهرة: [د. ن.]، 1895)، ص 128-130. ويُنسب الكتاب إلى الصحافي اللبناني مكاريوس شاهين (1853-1910).

(72) Leila Tarazi Fawaz, *An Occasion for War: Mount Lebanon and Damascus in 1860* (Berkeley: University of California Press, 1995), pp. 78-79.

لهم، وقد وقع هذا المشهد وَقْعَ الصاعقة على المسلمين، وعلى الأثر بدأ حمّام الدمّ الذي دام تسعة أيام إلى حين وصول معمّر باشا الحاكم الجديد في 17 تموز/ يوليو، وتمكّن من استعادة الأمن والنظام على الفور، ليلحق به فؤاد باشا وزير الخارجية الذي وصل دمشق قادمًا من بيروت في 29 من الشهر نفسه، مفوّضًا بصلاحيات كبيرة للبحث في القضية وتسويتها، بعد أن دُوّلت وأصبحت فرصة جديدة للتدخل الأوروبي المباشر الذي انعكس بوصول الأسطول البحري الفرنسي إلى ميناء بيروت لاحقًا في 16 آب/ أغسطس، بعد أن اجتمعت الدول الأوروبية في باريس للتباحث في كيفية التدخل.

وخلال ما يَقرب الشهرين توصّلَ فؤاد باشا إلى إقفال القضية على المستوى المحلي، متَّخذًا إجراءات عقابية تجاه المسلمين وأخرى لتعويض خسائر المسيحيين الذين بلغ عدد ضحاياهم نحو ألفي شخص[73]؛ فبعد أن طاولت تحقيقاتُه 1300 شخص، من بينهم عدد من الأعيان والعلماء خضعوا للتحقيق في "مجلس فوق العادة"، جرى إعدام نحو 172 شخصًا في أكثر من عمَلية إعدام جماعي، منها رميًا بالرصاص كما حصل مع الحاكم السابق أحمد باشا وبعض مساعديه العسكريين، بينما تمّ نفي بعض أعيان المدينة وعلمائها إلى جزيرتَي قبرص ورودوس ومدينة إزمير، وكان أبرزهم الشيخ عبد الله الحلبي، والمفتي طاهر الآمدي، والمفتي الشافعي عمر الغزي، ونقيب الأشراف أحمد العجلاني، وأحمد أفندي الحسيبي، وعبد الله نصوح باشا، وعبد الله بك العظم وغيرهم، بالرغم من أنّه لم يُعثر على دليل على تورطهم في الحادثة[74]. وفي الأثناء جرى سَوْقُ عدد كبير إلى الخدمة العسكرية؛ هذا فضلًا عن فرض مبلغ مالي كتعويض للمسيحيين، وعن إخلاء العديد من منازل المسلمين لإسكان المسيحيين فيها، بخاصّة في حيّ القنوات الذي شارك سكّانه بكثافة في أعمال العنف، إضافة إلى أحياء القيمرية والشاغور ومئذنة الشحم[75].

(73) تختلف تقديرات أعداد القتلى بحسب المصادر، وهي بضع مئات حدًّا أدنى في بعضها، و10 آلاف حدًّا أقصى. وقد جادلت شيلشر في هذا التفصيل لتتوصل إلى تقديرها الخاص القائل بألفي قتيل. يُنظر: شيلشر، ص 113-115.

(74) المرجع نفسه، ص 121.

(75) هناك أربع شهادات أساسية لأربع شخصيّات عاصرت الأحداث هُم: عبد الرزاق البيطار وميخائيل مشاقة ومحمد سعيد الأسطواني ومحمد أبو السعود الحسيبي. يُنظر: البيطار، ج 1، ص 262-278، مشاقة، **كتاب مشهد العيان**، ص 174-193؛ **مشاهد وأحداث دمشقية**، ص 172-208؛ **تاريخ بلاد الشام**،

وفي ما يتعلّق بتفسير هذه الحادثة أو البحث في أسبابها، فقد استقرَّت أغلب آراء المؤرخين والباحثين على نظريّتين، الأولى هي التعصّب الإسلامي ضدّ المسيحيين والذي يتحمّل العثمانيون المسؤولية عنه بشكل كامل أو جزئيّ، وفيما لا تستبعد الثانية العامِل الديني فإنّها تركّز على العامل الاقتصادي انطلاقًا من المعادلة القائلة بازدِهار الأحوال الاقتصادية للمسيحيين على حساب المسلمين. وبالرغم من وجاهة هاتين النظريتين إلا أنّ الأمر أعقدُ من ذلك، فالحادثة قد حصلت نتيجة أسباب عدّة مجتمعة كانت تتفاعل ضمن سياق تاريخي محدّد.

بدايةً، كان لأعيان دمشق وعلمائها دور أساسيّ في الحادثة، وفي هذا المجال لا يصحّ البحث في دورهم هذا من دون التشديد على مسؤوليتهم الأخلاقية بحدّ أدنى عن تدهور الأوضاع، وقد يكون صحيحًا أيضًا أنّ العلماء بشكل خاص قد وصلوا إلى مرحلة لم يعد لهم فيها التأثير الشعبي الذي كان لأسلافهم في أواسط القرن الثامن عشر، بمعنى أنّهم فقدوا قدرتهم على ضبط الشارع أو العامّة، وهذه من بين الأمور التي أشار إليها كمال الصليبي في دراسته لكُنّاش الحسيبي عن الحادثة[76] أنّ الأصحّ أن ذلك كان لغاية نهاية فترة الاحتلال المصري.

في المقابل، كان هناك علماء تمتّعوا بنفوذ واسع بين الناس، فما عدا الشخصيّة القوية التي مثّلها عمر الغزي، كان هناك الشيخُ عبد الله الحلبي الذي يمكن اعتبارُه الشخصية الأقوى في دمشق آنذاك، فقراءة ترجمته لدى الشطي أو البيطار، أو حتى لدى ليندا شيلشر (Linda Schilcher)[77]، توحي بأننا أمام شخصية من آل المرادي في عصرهم الذهبي، فإذا استبعدنا المبالَغة التقليدية القائلة باحترام الحكّام إياه ونَفاذ كلمته بينهم، نجد أنّ الحلبي لم يكن رجلَ عِلم فحسْب بل كان تاجرًا ثريًّا وأقرب إلى السياسي في نموذج تلك المرحلة، وفي ذلك بدا كأنّه نُسخة مطوّرة عن والده سعيد الحلبي، من حيث مكانتُه العلمية، فضلًا عن ميله للتعبير عن رأيه السياسي، مع أنّه لم

ص 291–324. إضافة إلى ذلك هناك دراسة شيلشر للحادثة، ورغم قِصَرِها جاءت مكثّفة. يُنظر: شيلشر، ص 111–133. أما الدراسة الأشمل، ولعلها الأفضل، فهي دراسة ليلى طرزي فواز، في:
Tarazi Fawaz, pp. 78-100, 132-163.

(76) Kamal S. Salibi, "The 1860 Upheaval in Damascus as Seen by al-Sayyid Muhammad Abu'l-Su'ud al-Hasibi, Notable and Later Naqib al-Ashraf of the City," in: Polk & Chambers (eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East*, pp. 192-193, 197.

(77) شيلشر، ص 223–226، الشطي، ص 189–192؛ البيطار، ج 2، ص 1008–1010.

يكن عضوًا في المجلس كما زعمَت بعض المصادر، إذ تعفّف عن المناصب، وعمل بدلًا من ذلك على إيصالها لغيره.

على أنّ نفوذ الحلبي قد جعله محورًا لروايات عدة اتّهمته بالتحريض على الحادثة، والأرجَح أن السبب الرئيس في ذلك يعود إلى نقمة القنصل الفرنسي عليه، إذ أصرّ على كونه متورِّطًا في الحادثة من دون أن يُثبت ذلك(78)، حتى إن الرواية المسيحية عن الأحداث اكتفت باتّهامه من دون إثبات. وبالعودة إلى رواية الطرف الآخر، يذكر الحسيبي أن الشيخ الحلبي قد اشترك في عملية إيواء المسيحيين، مشيرًا إلى تجمّع ألْفٍ منهم في منزل الحلبي وحده. ومن الأسباب التي أدّت إلى تَداوُل اسم الشيخ الحلبي في الحادثة هو هياج العامة عند سماع إشاعة تفيد بأن المسيحيين قد أحرقوا منزله، والأصح - بحسب الحسيبي - أنّ احتراق منزل الحلبي كان نتيجةً لانتشار الحرائق التي أتت من أماكِن المسيحيين والأوروبيين، وهذا ما جعل الحلبي يطلب من أحدهم أن يستأجر بعضًا من سكّان حيّ الصالحية للمساعدة في إطفاء الحريق، لكنّ الفوضى العارمة أوصلَت الرسالة بشكل مغلوط(79).

إلى ذلك، وبعودة إلى ما قبل الحادِثة، تمكن ملاحظة ظهور تصدّع في الكتلة التي شكّلها الأعيان والعلماء النافذون، ولعلّ الإشارة الرمزيّة إلى ذلك كانت في اختيار المفتي الذي سيخلف حسين المرادي في 1850، فقد كان ابنه علي قد طلب إعفاءَه من المنصب بعد عدّة أشهر، وكان لافتًا هنا أنّه طلب وساطَة حسن البيطار في ذلك، ولم يطلب ذلك من أحد أعضاء المجلس، وفي النتيجة ولأول مرة، يذهب المنصب إلى عالِم من العائلات الوافدة حديثًا على دمشق، هو طاهر الآمدي، وبذلك كُسرت حالة شبه الاحتِكار للمنصب بين عائلات المرادي والعمادي والمنيني والعجلاني، وفيما ذهب البيطار إلى أن هذا الاختيار قد تمّ بِتوافُق بين السلطة و"أهل البلد"، يقول

(78) شيلشر، ص 119، 225.

(79) **تاريخ بلاد الشام**، ص 301-302. وإلى جانب ما ذكره الحسيبي عن دور إيجابي لعبد الله الحلبي في إيواء المسيحيين، يقول الحصني عن عمر الغزي: "له يدٌ بيضاء في إيواء كثير من أسر النصارى وقتَ حادثة الستين الشهيرة". يُنظر: محمد أديب تقي الدين الحصني، **غاية المرام في منتخبات تواريخ دمشق الشام**، قرأه وعلق عليه عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار العراب؛ دار نور حوران، 2018)، ج 3، ص 46. ونجد دليلًا على ذلك أيضًا عند طرزي فواز، إذ اعتمدت على شهادة ديمتري الدباس الدمشقي، الذي لجأ مع كثيرين غيره من المسيحيين إلى بيت الشيخ الحلبي، وذلك في:

Tarazi Fawaz, pp. 94-97.

الشطي إنّ الحلبي هو مَن كان خلف هذا الاختيار[80]. وقد شكّلت هذه الحادثة إعلانًا عن نهاية نفوذ آل المرادي في دمشق من جهة وعن فقدان منصِب المفتي كثيرًا من بريقه أو مكانته. وعلى صعيد آخر، بدا أنّ حالة شبه الاستقلال التي تمتّعت بها كتلة الأعيان والعلماء منذ 1840 والتي تمثّلت بهيمَنَتهم على "مجلس إيالة الشام الكبير" كانت قد أقلقَت الحكومة المركزية، الأمر الذي جعلَها تباشِر، منذ 1850، بخطوات لتحجيم نفوذ هذه الكتلة، وكانت الخُطوة الأبرز في ذلك هي تقليص عدد الأعيان في المجلس من 12 إلى 4 فقط، وهذا ما نتجَ عنه منافَسة بين أعضاء هذه الكتلة بحسب الأسطواني، الذي سيصبح لاحقًا أحد أعضاء المجلس، وفي مرحلة لاحقة، أثناء الحادثة كان أحدَ أعيان المسلمين المسؤولين عن لجنة "الكشف عن مسلوبات النصارى وإعادة التعمير"[81].

ومن جهة أخرى، يمكن أن نزعم أنّ التنافس بين الأعيان كان يدور على جبهة أخرى، أي ضدّ الشخصيّة الجديدة الوافدة على المدينة متمثّلة بالأمير عبد القادر الجزائري، ففي رواية الأسطواني لتفاصيل الحادثة، هناك أكثر من إشارة إلى الأمير يُفهم منها عدم اتفاقه معه، خصوصًا وأنّ معظم المعاصِرين للأمير كانوا يُكثِرون من إجلاله وتقديره عند المرور على ذكره؛ فبعد أن انتهت الحادِثة، وفيما كان يُساق الدمشقيون إلى الجيش أو يُجبَرون على دفع البدَل الماديّ، بدا الأسطواني مستغربًا من إعطاء الأمير لأتباعه الجزائريين 1400 "تذكرة" تفيد بأنهم معفيون [هكذا] من الخدمة العسكرية، مُشيرًا إلى أن "أسافل الناس وأرزالهم [وأراذلهم]"، أي جماعة الأمير، شاركوا بأعمال القتل والنهب أيضًا[82].

وانطلاقًا من ذلك كلّه، يمكن القول إنّ كُتلة الأعيان والعلماء كانت عشيّة حادثة 1860 كتلة غير متراصّة، بمعنى أنّها افتقرَت إلى الانسجام والتوافق بشكل أو بآخر، والأهمّ أنّها شعرَت بالتهديد الموجّه ضدّها من الحكومة المركزية، وبالتالي، يمكن القول إنّ موقفَها من الحادثة لم يكن موقفًا موحدًا، بل اعتمدَ غالبًا على التقديرات الشخصية لكلّ مِن أفراد هذه الكتلة.

(80) البيطار، ج 2، ص 748-749؛ الشطي، ص 190.

(81) **مشاهد وأحداث دمشقية**، ص 149-151، 322.

(82) المرجع نفسه، ص 222-223.

في المقابل، وعلى العكس من الموقف السلبي لبعض العلماء، سارعَ البعض الآخر على الفور إلى إدانة أعمالِ العُنف، وانخرطوا في جهود لوقف حَمّام الدم وإنقاذ المسيحيين. وكان الأمير عبد القادر الأكثر قدرة مِن بينهم على الوقوف في وجه الجموع الهائجة، إذ كان بإمرته عدد كبير من أتباعه الجزائريين من أصحاب الخبرة القتالية والذين كانوا مسلَّحين، إضافة إلى قدرته على التدخُّل بين الحاكم والقنصليّة الفرنسية وتنسيق أعمال إيواء المسيحيين، وذلك بالاشتراك مع بعض العلَماء المقرَّبين منه كمحمد الخاني وآل حمزة وغيرهم. وفي دور لا يقلّ عن دور الأمير الجزائري، تمكّن عبد الرزاق البيطار مِن مَنع سُكّان حيّ الميدان من المشاركة في أعمال العنف، وخطب فيهم في جامع عبد الكريم وحذّرهم من ذلك وأشار إلى حُرمته، وبهذا نجح في لَجْم العامّة ومنعهم من الاستمرار في العنف، وفي حثّ بقية الناس على حِماية سكان الحي المسيحيين، وبذلك لم يتعرض هؤلاء لأي أذى.

على أنّ هذه الأدوار الإنسانية، خصوصًا للأمير الجزائري، قد خضعَت لمزيد من التحليل، ففي رأي ألبرت حوراني في مقالِه المؤسِّس لنظرية "سياسة الأعيان" يقول: "إنّ التدخّل الشهير للأمير عبد القادر مِثال جيد على تدخّل القناصل الأوروبيين في السياسة الداخلية، فتدخُّله لإنقاذ المسيحيين وحمايتهم في 1860 لَطالما نُظر إليه باعتباره تصرُّفًا نابعًا من الأخلاق الإسلامية، وهذا ما لا شكّ فيه. لكن وبالعودة إلى الوثائق الفرنسية يبدو واضحًا أنّ المبادرة كانت للقنصل الفرنسي في الأساس، والذي قام بتوزيع السلاح على أتباع الأمير الجزائريين مدفوعًا بتوقّعه لتدَهْور الأوضاع". ويُنهي حوراني حديثه بالقول: "بكل الأحوال، يبقى ما فعله الأمير أمرًا نبيلًا، لكنّه اختلط بشيء آخر، هو الرغبة بكسب مودّة حكومة نابليون الثالث التي يمكن أن تساعده في مخططاته السياسية"[83].

وفي السياق نفسه، يمكن تحليل سلوك محمود الحمزاوي، فبتوجيه منه كان موضوع خطبة الجمعة في الجامع الأموي إدانةَ ما "صدر من أهل الشام" وذلك في 31 آب/ أغسطس، والأرجح أن ذلك قد جرى بعد نجاح الأمير عبد القادر في إنقاذه من قائمة المنفيين على لائحة فؤاد باشا، وبالرغم من أنّ هذه الخطوة المتعلّقة بالإدانة قد فات وقتها، كما يقول الأسطواني، إلا أنها تبقى بمثابة الموقف الرسمي الوحيد من

(83) Hourani, "Ottoman Reform," p. 67.

علماء المدينة، باعتبار ما لخطبة الجمعة في الجامع الأموي من طابع رمزي ورسمي. على أنّ الحمزاوي لم يكتف بذلك، فقد ألّف قصيدة يمدح فيها فؤاد باشا ويذمّ "أهل الشام" على ما فعلوه، لكنّه في ذمّه كان شديد التطرّف، إذ اتّهمَ جميع الدمشقيين بالعموم ولم يُفرّق بين صالح وطالح، كما أنّه أساء إلى ماضيهم؛ وفيما أبدى البيطار تفهّمه للحمزاوي وبحثه عن "الخلاص"، إلا أنّه انتقدَه انتقادًا شديدًا، وليست بعيدة عن ذلك موافَقةُ كثير من العلماء للبيطار في هذا النقد. وأغلب الظنّ أنّ الحمزاوي كان يبحث عن أكثر من "الخَلاص" في سلوكه هذا، فما يبرّر النفعيّة في هذا السلوك هو رغبته في حجز مكان لنفسه في النظام الجديد، فسِيرته حافلة بالمناصب القضائية والإدارية التي منحَتْه النفوذ والثروة[84]. ومن جهة أخرى، يبدو واضحًا أنّ مناوَرات الحمزاوي هذه كانت ذات طابع سياسي بشكل أو بآخر، وقد تكون مؤشرًا على تطوّر في نموذج العالِم في تلك الفترة، وهذا بالعموم ما سنكتشفه لاحقًا بخصوص الحمزاوي وأقرانه.

على صعيد آخر، وبخصوص العامِل الاقتصادي الذي كان سببًا في الحادثة، وبالرغم من صحّة ما ذهبَت إليه الدراسات التي أشارت إلى تدهوُر أغلب الصناعات المحلية، وصناعة النسيج بشكل خاص[85]، وذلك في مقابل ازدهار التجارة المرتبِطة بأوروبا والتي كان المسيحيون روّادَها الأساسيين، إلا أنّ ذلك لا يمكن تلخيصه بمعادلة تَخَلْخُل الميزان التجاري لمصلحة المسيحيين على حساب المسلمين، فعلى عكس الصورة النمطية، لم يكن التجّار المسلمون أقل انخراطًا في التجارة مع أوروبا كما أكّد ذلك رافق وغيره، ولئن عُرف عن المسيحيين واليهود دورَهم في إقراض الناس، كان المسلمون كذلك أيضًا، وهذه حقائق كثيرًا من جرى تهميشها، إضافة إلى تجاهُل حقيقة أنّ النشاط الاقتصادي في دمشق لم يكن مقسّمًا على أساس طائفي، بل كان في كثير من الأنشطة مجالًا مشتركًا بين أبناء الأديان جميعًا، وهذا ما نجده مثلًا في سجِلّات بعض نقابات المِهن[86].

(84) البيطار، ج 3، ص 1467-1477؛ **مشاهد وأحداث دمشقية**، ص 187.

(85) بخصوص الحالة الاقتصادية، يُنظر: رافق، "الاقتصاد الدمشقي"، ص 115-159؛ شيلشر، ص 79-97؛

Dominique Chevallier, "Western Development and Eastern Crisis in the Mid-Nineteenth Century: Syria Confronted with the European Economy," in: Polk & Chambers (eds.), pp. 205-222.

(86) Abdul-Karim Rafeq, "New Light on the 1860 Riots in Ottoman Damascus," *Die Welt des Islams* (New Series), vol. 28, no. 1/4 (1988), p. 430; Deguilhem, pp. 261-274.

إذًا، أين يَكمن بناء على ذلك دورُ العامِل الاقتصادي في حادثة 1860؟

في محاولةٍ لإلقاء "أضواء جديدة" على الحادثة، درسَ عبد الكريم رافق عيّنة من الأشخاص الذين أُعدموا على خلفيّة مشارَكتهم بأعمال العنف، وقد خلُص في دراسته هذه إلى تبنّي رأي إلياس قدسي أحد معاصِري الحادثة، من أنّها كانت "ثورة" الشَّغّيلة على أرباب عمَلهم[87]، أو بمعنى آخر ثورة الضعفاء على الأقوياء، وعلى هذا الأساس ظهرَت تفسيرات تفيد بأن مشاعر الاستياء المبنيّة على أساس اقتصاديّ كانت موجّهة نحو المسيحيين الكاثوليك تحديدًا، كَوْنهم الفئة التي جذب ازدهارُها السريع الأنظارَ نحوها، خصوصًا مع الدعم الذي كانت تتلقّاه من قَناصِل أوروبا، إضافة إلى ما اعتبره البعض إذعانًا أو تغاضيًا من الحكومة المركزيّة عنها والإفساح في المجال لها للترقّي، فقد أشار الباحِثون إلى أنّ الجموع الهائجة كانت قد ركّزت هجومها، في بداية الحادِثة، على المؤسسات الأوروبية وعلى المسيحيين الأثرياء[88]، وبالرغم من محاولة الحسيبي التقليل من حجم مشارَكة الدمشقيين، خصوصًا سكّان المدينة الداخِلية، في الحادثة، فإنّ شهادته تؤكّد الافتراض السابق، إذ يقول: "أمّا أهالي الميدان، فهم الذين دخلوا حارة النَّصارى أوّل الناس، وفعَلوا أكثر من بقيّة أهالي دمشق، أكلوا الهَبْر وتركوا العظم، أي أن نَصاراهم لم يقترب منهم أحد بأذًى، ولم يوجد عندهم شيء يُطمع به، حيث إنّ الطمع كان بالمال"[89]. وبخصوص مسيحيي حيّ الميدان، وبالرجوع إلى كتاب بريجيت مارينو (Brigitte Marino) عن الحيّ المسمّى **حي الميدان في العصر العثماني**، نلاحظ درجة عالية من اندماج المسيحيين فيه في النسيج الاجتماعي والعمراني للحيّ، وانسجامًا في العلاقات مع المسلمين فيه، وكان من أسباب ذلك اشتراك الجماعتين في النشاط الاقتصادي، وهذا على الأرجح ما دفع المسلمين فيه إلى الدفاع عن شركائهم وجيرانهم المسيحيين كما لاحظت شيلشر[90].

أخيرًا، وفي ما يتعلق بدور الحكومة في حادثة 1860، لا نجد إشارات إلى نيّة مبيّتة

(87) Rafeq, pp. 412-430.

(88) شيلشر، ص 111؛

Masters, p. 166.

(89) **تاريخ بلاد الشام**، ص 302.

(90) بريجيت مارينو، **حي الميدان في العصر العثماني**، ترجمة ماهر الشريف (دمشق: دار المدى، 2000)، ص 370-378؛ شيلشر، ص 122-124.

لديها على افتعال الحادثة كما تَزعُم النظرية القائلة بذلك، وبالتالي كان هذا الاتّهام من المبالَغات التي رافقت الحادثة؛ حتى بالنسبة إلى نظرية أكثر منطقية تدّعي وجود تواطؤ بين الدمشقيين والجناح المناهِض للتنظيمات في إسطنبول، لم تظهر أيّ دلائل على ذلك، وكان ألبرت حوراني حذرًا بخصوص هذه الفرضية، إذ قال إنّها بحاجة إلى بحث[91]. وإذا كان صحيحًا أنّ معظم الحُكّام الذين عُيّنوا في دمشق في تلك الفترة لم يكونوا من الإصلاحيّين، فإنّ المصادر لا تشير إلى ما يثير الريبة في تصرفاتهم وقتَها، خصوصًا في ما يخصّ أبرز شخصيّتين منهم، محمد أمين قبرصلي باشا ومحمود نديم باشا، فبالرغم من أنّ الأول قد "اكتسبَ سمعةً بأنه أغبى سياسيّي تلك المرحلة وأكثرهم استعراضية"[92]، فإنه وبالعودة إلى يوميات نعوم بخاش نجد أنّ مسيحيي حلب قد حزنوا على انتِقاله من المدينة[93]؛ أما الثاني، محمود نديم باشا، وبالرغم من سُمعته كمتعصّب ومعادٍ شرس للإصلاحات، فإنّ المصادر لا تشير إلى سلوك معيّن خلال فترة تواجُده في دمشق، فانقلابه على التنظيمات لم يكن قد حان وقتُه بعد، على ما يبدو.

وبذلك، ينحصر الأمر في دور أحمد باشا، فبالعودة إلى جميع الروايات عن الحادثة يبدو أن إدارته المدينةَ أثناء الحادثة كانت مبنيّة على سياسة واضِحة كان قد اعتمدها، خصوصًا وأنّ الحادثة نفسها لم تكن مُفاجِئة، وكان حدوثها أمرًا محتومًا ومتوقَّعًا. وإذا استثنينا المصادر المسيحية، نجد أن المصادر الإسلامية تؤكّد دوره هذا[94]، بناء على الأوامر التي صدرَت للجنود الذين كانوا يحرسون باب توما بالسماح للجموع في الوصول إلى الحيّ المسيحي، من دون أن ننسى أنّ أحمد باشا لم يكن مِن المسؤولين المدنيّين بل كان مشيرًا في الجيش، وهو أحد أوائل خِرّيجي الكلية الحربية في إسطنبول والمشارِكين في حرب القرم، بمعنى أنّه كان باستطاعته أن يمنع حدوث المجزرة لو أراد، وبالرغم من ذلك كلّه تتحمّل حكومةُ السلطنة المسؤولية الكاملة عن هذه الحادثة. وبالعموم، كانت تداعِيات المسألة الشرقية في سوريا، وفي

(91) Hourani, "Ottoman Reform," p. 59.

(92) Shaw & Shaw, p. 70.

(93) بخاش، ج 2، ص 251.

(94) أشار البيطار إلى سكوت أحمد باشا وإهماله، والأسطواني وإن لم يذكره شخصيًّا إلا أنه روى مشاركة الجيش في المجزرة وإصدار الأوامر إلى الجنود بترك الجموع تدخل الحيّ المسيحي. يُنظر: البيطار، ص 263؛ **مشاهد وأحداث دمشقية**، ص 174. وقد ناقشت طرزي فواز قضية أحمد باشا بتوسع، في:
Tarazi Fawaz, pp. 144-148.

دمشق خصوصًا، قد تسارعَت وتيرة تطوّرها إلى درجة لم يتمكّن الفريق الإصلاحي العثماني من اللحاق بها وتَفادي الأزمة التي نجمت عنها، وهذا ما جعل التدخُّل الشخصي والمباشِر لأحد أقطاب الإصلاح أمرًا ملحًّا وضروريًّا، فبالنسبة إلى فؤاد باشا، كانت هذه الحادثة الفرصةَ الأخيرة لفَرْض التنظيمات في دمشق بالقوة، فعدا عن فرضه التجنيد الإجباري، كان نَفيُه الأعيانَ النافِذين خطوة للقضاء على نفوذ الزعماء المحليين المعارِضين للإصلاح.

وفي النهاية، وكما تتحمّلُ حكومة السلطنة المسؤوليّة الكاملة عن الحادثة، يتحمّل عُلَماء دمشق بدورهم المسؤولية الأخلاقية عن عدم تدارُكها، وبالعموم، كانت هذه الحادثة وتداعياتها بمثابة صدمة قوية للعلماء كان لا بدّ منها لحَثّهم على التفكير في صياغة سياسة جديدة تتلاءَم مع متغيّرات المرحلة، بخاصّة في ما يتعلق بالعلاقة مع غير المسلمين، وضرورة وجود رؤية إصلاحية تُنهي التمييز الديني والطبقي تجاهَهم، أو بمعنى آخر، تعيد النظر بالفكرة الكلاسيكية القائلة بتفوّق المسلمين على غير المسلمين. وبهذا، يمكن الزعم بأنّ حادثة 1860، بسياقها التاريخيّ العَريض كانت بمثابة إعلان عن ظهور مسألة الأقليات بسوريا بشكل عام، لكن انخِراط العلماء في هذه المسألة سيتأخّر كثيرًا وتتأخّرُ معه كثير من الأمور، فالاستحقاق المقبل الذي كان عليهم مواجهته هو ما تمكن تسميته بترتيب أوضاع البيت العِلْمائي، أي معالجة الأضرار التي نتجت عن حادثة 1860، إضافة إلى استيعاب الدروس التي نتجت عنها كذلك الأمر، وأولى الخُطوات في هذا الاستحقاق هي الانفتاح على مسار إصلاحيّ، دينيّ واجتماعيّ، والتكيُّف مع سياسة التنظيمات بطريقة تحفظ دور العلماء في المدينة ومكانَتهم فيها.

3 – الأمير عبد القادر الجزائري

عندما وصل الأمير عبد القادر الجزائري (1807-1883) إلى دمشق في 1855، بدا أنّ المُناخ العامّ في المدينة كان مهيّأً لاستقبال وافِد جديد ذي مكانة عظيمة. وقد اختار الجزائري دمشق لتكون مُستقَرّ عائلته ومَنفاه النهائي، فقد كانت هيئة العلماء فيها آخذةً بالتفكّك نتيجة ضغوط الحكومة لإضعاف نفوذِها وفرْض المركزيّة على المنطقة كما مرّ معنا، ومن جهة أخرى كان النفوذ الأوروبي في تزايد، مُعرِّضًا المكانة الدينية التاريخية للمدينة للخطر كما رآه أهلها. هكذا، وكما في 1823 عند وصول الشيخ خالد النقشبندي، بدت دمشق بحاجة إلى شخصية تتزعّم أعيانَها وتكون قادرة على

رصّ صفوف علمائها، وبدا أنّ عبد القادر هو الرجل المنشود. ولفَهْم أعمق لدور الأمير في سياق التغيّرات الحاصلة في دمشق في تلك الفترة لا بدّ من التمييز بين تأثيرِه المباشِر على الحياة الاجتماعية والثقافية وانعكاس ذلك على فئة العلماء، أو بِكلمات أخرى نشاطه على المستوى المحليّ، وبين انخِراطه في الحياة السياسية بالعموم.

على المستوى المحلّي، كانت سُمعة الأمير قد سبقت وصولَه بفترة طويلة، وهذا ما سهّل عمليّة قبوله في المجتمع الدمشقي وبالتالي مَنْحه المكانة الرفيعة التي حظيَ بها على الفور، فهو حاكم سابق للجزائر ومُجاهِد في سبيل تحريرها من الاحتلال الفرنسي، تكرّس بطلًا في العالم الإسلامي واعترف به أعداؤه أيضًا، هذا فضلًا عن كونه عالِمًا وصوفيًّا من طراز رفيع، وينتمي إلى عائلة من الأشراف الحسَنيّين[95]، كما أضاف مزيدًا من الهيبة إلى نموذج "المجاهد-العالِم" فيه، ما تمتّعَ به من مال ورجال، فالرواتب المُجزية التي كان يتقاضاها من الدولة الفرنسية إضافة إلى عطايا السلطان العثماني قد راكمت الثروة في يدي الأمير الجزائري، كما أنّه عند وصوله إلى دمشق كان يرافقه عدد كبير من أتباعه، ما عدا من سبقوه إليها قبل أعوام، ممّن هاجروا من الجزائر[96].

هكذا، وبالرغم من مبالغة المصادر المتعاطفة مع الأمير في تصوير الحفاوة التي حظي بها عند وصوله إلى المنطقة، بدا أنّ دمشق قد استقبلَتْه فعلًا بأذرع مفتوحة

(95) رغم شكوك البعض في صحة نسبه هذا وكونه جاء ضمن سياق الرفع من مقام العائلة أمام سلطان المغرب، لكن من اللافت هنا أن البيطار في ترجمته للأمير قد أورد نسبه الكامل، ربما في تعبير عن نوع من اعتراف علماء دمشق أو إسباغهم الشرعية على مكانة الأمير، إضافة إلى أنّ البيطار قد ترجم لوالد الأمير أيضًا. يُنظر: البيطار، ج 2، ص 884، ج 3، ص 1423، ويُنظر أيضًا:

Tom Woerner-Powell, *Another Road to Damascus: An Integrative Approach to ʻAbd al-Qādir al-Jazāʼirī (1808-1883)* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2017), p. 21.

(96) محمد الجزائري، **كتاب تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر** (الإسكندرية، مصر: المطبعة التجارية، 1903)، ج 2، ص 66. وبخصوص عدد مَن وصلوا مع الأمير إلى دمشق، اختلفت المصادر المعاصرة للمرحلة بخصوصها، فهم 200 عند البيطار (البيطار، ج 2، ص 896). أما عند شارل هنري شرشل فهم 100 شخص. ولعلّه الأصح، إذ بات الأمير عنده في جبل لبنان قبل وصول دمشق، ويعتبر كتاب شرشل عن الأمير أولَ كتاب من نوعه، إذ عمل عليه بموافقة الأمير، وكان شرشل أحد الضباط الإنكليز الذين أقاموا في المنطقة منذ 1842. يُنظر: شارل هنري تشرشل، **حياة الأمير عبد القادر**، ترجمه وقدم له وعلق عليه أبو القاسم سعد الله (تونس: الدار التونسية للنشر، 1974)، ص 276. أما إليعازر تاوبر، فقد ذكر أن من انتقلوا مع الأمير من بورصة إلى دمشق كانوا 8500 من الجزائريين، والأرجح أنهم وصلوا على مراحل بعده. يُنظر:

Eliezer Tauber, "The Political Role of the Algerian Element in Late Ottoman Syria," *International Journal of Turkish Studies*, vol. 5, nos. 1-2 (Winter 1990-1991), p. 27.

وترحاب استثنائي، ولم يتأخّر الأمير بدوره في استثمار هذا الزخم، فبتأثير من جاذبيّته كمجاهد وعالِم، دعاه علماء دمشق إلى التدريس في الجامع الأموي وأقبَلوا عليه في مجلسه الخاصّ، وفي الوقت نفسه بدأ استثمار ثروته في شراء الأراضي والمنازل والانخِراط في التجارة وبتخصيص رواتب للمقرّبين منه من هؤلاء العلماء.

وفي مقابِل أكثرية العلماء التي أُعجبت بالأمير ورحّبت بإقامته في مدينتهم، وُجد بينهم من نظر إليه باعتباره "دخيلًا"، بحسب وصف كومينز[97]، إلى جانب ارتِياب السلطات العثمانية بنواياه. لكن هذا كله لم يخفّف زَخم إقبال العلماء والوجهاء عليه، ولا من زخم نشاط الأمير لبِناء مكانته وتأسيس نفوذه في المدينة، وفي هذا الخصوص لعبت الظروف السياسية لمصلحة الأمير، فقد شكّلت مجزرة 1860 الفرصة المناسبة لكي ينخرِط في حدَث ظهرت أهميّته على مستوى السياسة المحليّة والدوليّة في آن، وبدا أنّ الأمير كان الرابح الأكبر من تداعيات هذه الحادثة، فظهر كزعيم قويّ للمدينة يُحامي عن الأقلية المسيحية فيها ويحاول ضبط مسلميها قدر الإمكان، ولئن ازدادت قيمته في أعين الفرنسيين، فإنّ ذلك لم يهزّ صورتَه بين المسلمين، بل على العكس[98]، وبهذا تعزَّزت مكانته في العالمَين الإسلامي والأوروبي[99]، كما أنّه من ناحية ثانية أظهر للدمشقيين جدوى العمل السياسي بشكل أو بآخر، وذلك عبر علاقته بالدبلوماسيين الأوروبيين، وخصوصًا الفرنسيين منهم.

وهنا يمكن القول إنّ علماء دمشق كانوا يشهدون نموذجًا جديدًا لتعاطي العالِم مع الأمور السياسية، فلأوّل مرّة ربما لم يَعُد الدور السياسي للعالِم يقتصِر على المُعادَلة الكلاسيكية القديمة المتمثّلة بوَلائِه أو معارضته للسلطنة، سواء بشكل نسبيّ أو شامل، بل في المُرونة التي تمكِّن العالِم من استثمار مراكز القوى المتناقِضة لمصلحته أو للمصلحة العامة، إضافةً إلى ظاهرة جديدة أخرى تكمن في امتلاك العالِم قوّةً محليّة تتبع له مباشرة، وقُدرته على تمويل التابعين له. وفي هذا السياق لا يمكن تجاهل أنّ النجاح الذي حقّقه الأمير وتكرّس في 1860، كان مرتبطًا بإزاحة

(97) David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 1990), p. 28.

(98) Tauber, p. 27.

(99) فيليب خوري، **أعيان المدن والقومية العربية: سياسة دمشق، 1860-1920**، ترجمة عفيف الرزّاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1993)، ص 62.

العلماء النافِذين عن المشهد العامّ، كعبد الله الحلبي وعمر الغزي، وبهذا بات الأمير الشخصية الأقوى فعليًّا في دمشق.

على صعيد آخر، وعلى المستوى العلمي أو العقائِديّ، كانت دراسة العُلوم الأكبَريّة هي المِحور الأساسي للنشاط الديني للأمير عبد القادر، على أنّ الخوض في سياق هذا النشاط تعترضه إشكالية تاريخية وأكاديمية، فالرِّواية التي تكرّست بمرور الوقت، بدءًا من أواسط القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا، بالغت في وصف أفكار الأمير وتفسيراته الفقْهيّة والصوفية في أعوامه الدمشقيّة على أنّها إصلاحية وحَداثِيّة، وعلى أنها جاءت متوافقة مع متغيّرات العصر، إلى درجة جعلت باحثين كُثُر، ومن بينهم وايزمن، يصفون الأمير بأنّه وفّق أو كيّف الشريعة على أساس تأثُّره بالأفكار الأوروبية، وبأنّه قام بتحديث العقيدة الأكبريّة. وفي دراسة حديثة، قدّم توم وارنر باول (Tom Woerner-Powell) تفنيدًا مقنعًا لمُجمل الصورة التي كرّستها الثقافة الأوروبية والدارسون المعاصِرون عن عبد القادر الجزائري وأفكاره، بدايةً من إثباته تمسّك الأمير بالشريعة منذ أيام حُكمه للجزائر، مرورًا بنفيه تأثّرَه بالأفكار الفرنسية، وصولًا إلى دراسته أكثر أعمال الأمير شهرة وهو **كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد**، وللطريقة التي اعتُمدت في ترجمته ومن ثمّ في تفسيره[100].

بكل الأحوال، وبعيدًا عن إشكاليّة تحديث الأمير للشريعة ولتعاليم ابن عربي، لا يمكن إنكار أنّ النهج الذي اتّبعَه كان يحمل ميلًا إصلاحيًّا، فمن جهة لم يكن الأمير غريبًا عن تطوّرات الحركة الفكرية الحاصِلة ضمن فئة علماء السلطنة بالعموم، ويعود ذلك إلى سنّ مبكّرة، خصوصًا في رحلة الحجّ التي قام بها مع والده، إذ لا بدّ من أنّه اطّلع على آثار الحرَكة الوهّابيّة في الحجاز مثلًا، إضافة إلى إنّه كان، على ما يبدو، على صلة ما مع شيخ الإسلام الإصلاحي عارف حكمت عشيّةَ ترحيله من منفاه الفرنسي إلى إسطنبول. ومن جهة أخرى، كانت الصوفية التي مارسَها الأمير قد أحدثت قطيعة مع إحدى ركائز تعاليم الشيخ خالد النقشبندي المتمثّلة بالتشدُّد تجاه المسيحيين، وذلك باعتبار أنّ الأمير بوصوله إلى دمشق ورِثَ المَكانةَ التي احتلّها الشيخ خالد وطريقته في المدينة؛ وبناءً على ذلك كلّه يمكن القول إنّ الميلَ الإصلاحي عند الأمير عبد القادر قد تجلّى في سلوكه وأخلاقه أكثر منه في مساهَمته الفكرية. وإلى ذلك كلّه، تُمكن

(100) Woerner-Powell, pp. 132-133, 163-197.

رؤية المُيول الإصلاحية في نهج الأمير عبر مجموعة العلماء التي ارتبطَت به، وشكّلت ما عُرف بحلقة الأمير عبد القادر الجزائري، التي سنستعرض أبرز المُنتمينَ إليها.

بدايةً، لم تكن حلقة الأمير عبد القادر مقتصِرة على العلماء المحلّيين من دمشق فحسب، بل ضمّت أيضًا مجموعة من العلماء الجزائريّين، خصوصًا أولئك الذين سبَقوه إلى دمشق في 1847، وكان على رأس هؤلاء كل من محمد المهدي الصقلاوي الزَّواوي ومحمد المبارك، المُنتميَين إلى الطريقة الخَلْوَتية الرَّحْمانية؛ على أنّ العلماء الجزائريين الذين تميّزوا في حلقة الأمير كانوا من الجيل الثاني من الجزائريين، وفي مقدّمهم محمد الطيب ومحمد مبارك ولَدَي محمد مبارك الأب، وبالرغم من السِّمات المتشابهة، فإنّ الأخوين قد تميَّز كلّ منهما عن الآخر بشخصيّته وصوفيّته، فقد درس محمد الطيب العلوم الأكبريّة على يد الأمير، إضافةً إلى الفقه المالكي وغيرها من العلوم غير الدينيّة، وأصبح زعيم الطريقة الخَلْوَتية في دمشق، وكان رجلًا اجتماعيًّا اهتم بالموسيقى والسَّماع. في المقابل، كان محمد المبارك أقرب إلى الزُّهد، وقضى أكثر وقته معتزلًا، مكرّسًا نفسه لدراساته، واختصّ بالأدب واللغة، إلى جانِب انخراطه بالعلوم الأكبريّة والخَلْوَتية؛ وفيما تجنّب مخالَطة الحكّام والابتعاد عن المناصِب، إذ فضّل صُحبة التجّار لتعليمهم، وبعد محاولات عديدة في شبابه، ساهمَ مع بعض تلاميذه في إنشاء مدرسة ابتدائية شعبيّة؛ وكان المبارك أكثر الناس قربًا من الأمير مِن بين المهاجِرين الجزائريين، وكان معجَبًا بالأمير، الذي أوكلَ إليه تعليم أولاده وساندَه مخصِّصًا له راتبًا شهريًّا[101].

وإلى جانب هؤلاء، كان العالِم الأكثر بروزًا وأهمية من بين المهاجِرين الجزائريين، أقلّه لناحية المساهَمة في حركة الإصلاح الديني في دمشق بحسب وايزمن، هو صالح السمعوني؛ فهو صاحب معرفة دينية واسعة اكتسبَها في الجزائر، فضلًا عن معرفته بالعلوم غير الدينيّة وأهمّها علم الفلك، ولم يكن مفاجئًا إذًا إقبال التلاميذ عليه بالتالي، خصوصًا مع الرعاية التي حظيَ بها من أحمد مسلّم الكزبري، كبير مُدرّسي الحديث في الجامع الأموي الذي جعلَه مساعدًا له، ليصبح في فترة لاحقة مفتي المالِكيّة في دمشق، وهو المنصِب الذي أعيد إلى المدينة بعد هِجرة الجزائريين إليها؛ وكان السمعوني قد أخذ الطريقة الخَلْوَتية عن محمد المهدي الصقلاوي الزَّواوي، الذي اختار لابن مُريده

(101) Weismann, pp. 195-199.

اسم (طاهر)، الذي سيُعرف في ما بعد باسم طاهر الجزائري وسيُكمل مع الجيل التالي الحركة الإصلاحية التي ظهرت في حلقة الأمير عبد القادر[102].

أمّا المجموعة الثانية التي يمكن تمييزها في حلقة الأمير، فتَضمُّ بعض أبرز العلماء المنتمين للطريقة النقشبندية الخالدية، وفي مقدّمهم محمد الخاني الابن، زعيم الفرع الأقوى للطريقة في دمشق، إضافة إلى عبد الرزاق البيطار ومحمد الطنطاوي. وتعود علاقة الأمير بالخالديّينَ والخانيّينَ إلى 1825 عندما التقى الأمير ووالده بالشيخ خالد أثناء مرورهما بدمشق عائدَين من الحج، وأظهرا رغبتهما بدخول الطريقة فأوكَلَ الشيخُ خالد الأمر إلى محمد الخاني الأب أفضَل تلاميذه، وبعد عودة الأمير إلى دمشق للاستقرار فيها تجدّدَت صداقته مع الخانيين، واستمرت بعد وفاة الأب عبر ابنه، الذي تأثّر بالأمير وأبدى اهتمامه بدراسة كُتُب الصوفية وابن عربي، ومع الخاني الابن أصبح تأثير تعاليم الأكبرية واضحًا على فرع النقشبندية الخالِدية الذي تتزعمه العائلة. وكان من المقرّبين للأمير وحظي باهتمامه، إذ كرّسَ له راتبًا شهريًّا، وسمّاه راعِيًا لأولاده، وكان هو مَن صلّى على الأمير يوم جنازته[103].

أمّا محمد الطنطاوي[104]، فيُعَدّ من أبرز العلماء الإصلاحيين خلال حِقبة التنظيمات بحسب وايزمن، وهو عالِم مصري استقرّ في دمشق مع أخيه بعد رحيل الجيش المصري في 1839، حيث انضمّ إلى دروس أبرز علماء المدينة، إلا أنّ التأثير الأقوى في مسيرته ظهرَ بعد لقائه بمحمد الخاني الأب الذي أدخلَه في طريقته. وإلى جانب تخصُّص الطنطاوي في علوم الحديث والتفسير والفقه، عُرف بإتقانه علومَ الفلك والحساب والفلسفة، وهي علوم لم تكن رائجة وقتَها في دمشق، وبمرور الوقت اكتسب شهرة في المدينة بفضل علومه، بخاصّة في الأحياء الجنوبية، وعُرف بتفسيراته للحديث التي عكسَت تفوُّقه في علوم الأكبَريّة، والتي سعى من خلالها لإثبات عدَم تعارُض الدين مع العلوم، وخلال أحداث 1860 انتقل إلى المدينة القديمة بِطلَب من الأمير، حيث استأجر له بيتًا وأرسل أولاده للدراسة عنده، ومن تلاميذ الطنطاوي البارزين كان محمد الخاني الابن وعبد الرزاق البيطار[105].

---

(102) Ibid, p. 199.

(103) Ibid., pp. 206-207; Commins, pp. 35-37.

(104) ترجمته في: الخاني، ص 754-762؛ البيطار، ج 3، ص 1284-1288.

(105) Weismann, pp. 204-206.

هنا نصل إلى عائلة البيطار التي شكّلت إضافة نوعيّة إلى طبقة علماء دمشق، واستمرّ تأثيرُها طيلةَ ما يقارِب قرنًا من الزمن، من عشرينيّات القرن التاسع عشر حتى بداية القرن العشرين، عبر حسن البيطار (1791-1856) وابنه عبد الرزاق. وكان دخول عائلة البيطار في سلك العلماء عن طريق حسن البيطار، وهو ابن لتاجر ثريّ فقدَ ثروته أثناء حكم الجَزّار؛ وقد انتقل حسن للسكن في حيّ الميدان بطلب من أهالي الحيّ في 1820 حيث اتّخذَ من جامِع كريم الدين مركزًا له، ومن ثمّ اتّسع صيته ونما نفوذه انطلاقًا من هذا الحيّ، ليُصبح أحد العلماء البارزين في المدينة إلى جانب أولئك الذين كانوا يهيمِنون على مجلس الشورى فيها، وزادَ مِن نفوذ البيطار وشعبيّته الدعمُ الذي لقِيَه من إسطنبول، فإلى جانب علاقة الصداقة التي جمعَتْه بشيخ الإسلام الإصلاحيّ عارف حكمت بك، كان السلطان عبد المجيد قد كرّمه بدعوته للعاصِمة واستقباله إياه، وفي حوالى 1850، وعلى أثر حادثة استعفاء علي المرادي مِن منصِب المفتي الحنفي، عُرِض المنصب على البيطار بالرغم من كونه شافعيًّا، وعلى أن يبقى المنصب وراثيًّا في عائلته، لكن البيطار اعتذر عن قبوله.

وبدوره، سار عبد الرزاق البيطار (1837-1916) على درب والده، وورِث منصبه في جامع كريم الدين، إلا أنّه لا دليل على أنّه أخذ الطريقة النقشبندية عن والده أو عن أحدٍ من آل الخاني، لكنه كان - بتشجيع من والده - من أوائل المُنضمّينَ إلى حلقة الأمير عبد القادر الجزائري عندما كان في الـ19 من عُمره، بالرغم من غياب أي إشارة إلى لقاء بين حسن البيطار والأمير، إذ توُفّي البيطار الأب بعد أشهر من وصول الأمير إلى دمشق؛ وكما رأينا سابقًا كان عبد الرزاق البيطار أحد أبرز علماء دمشق الذين أدانوا مذابح 1860 وعمِلوا على استيعابها وحماية المسيحيين؛ وبرأي وايزمن كان عبد الرزاق أقرب للأمير من محمد الخاني الابن، وقد أخذ عنه عاداته وأخلاقه، ودرس معه علوم الأكبريّة، وبقي ملازمًا له حتى وفاته[106].

ولئن كان عبد الرزاق البيطار أبرزَ مَن اشتُهر في عائلته بعد أبيه، فإنّ إخوته الأكبر منه سنًّا كانوا من العلماء الرفيعي المستوى أيضًا، خصوصًا محمد البيطار، الذي تسلّم منصِب أمين الفتوى في 1865 بعد أن تحوّلَ من المذهب الشافِعي إلى الحنَفي، وبقي في منصبه ثلاثين عامًا ليكون بذلك أحد العوامل التي حافظت على مكانة مؤسسة

---

(106) Ibid., pp. 207-209; Commins, pp. 39-40.

الإفتاء، إضافة إلى عبد الغني البيطار[107] الذي تلقّى علومه على يد كبار علماء عصره وتخصّص في دراسة الفُتوحات المكيّة لابن عربي. واللافت هنا أنّ تراجم إخوة عبد الرزاق لا تشير إلى صلة عميقة جمعَتْهم بالأمير عبد القادر، وبذلك كان عبد الرزاق صلة الوصل الأساسية التي جمعت بين نهج مؤسس العائلة حسن البيطار والأمير. على أنّ هذه الصلة لم تكن محصورة بعبد الرزاق، إذ انضم إلى حلقة الأمير أحَد أبرز تلاميذ حسن البيطار ومساعده الرئيس في نشاطه الديني وهو عبد الغني الغنيمي الميداني (1807-1881)[108]. وكان الغنيمي قد ساهم مع حسن البيطار، على مدى ثلاثة عقود، في خلق جيل من العلماء الإصلاحيّين في الميدان والأحياء الجنوبية من دمشق، كان أبرزهم عبد الرزاق البيطار نفسه، وفي 1860 كان الغنيمي من العلماء الذين اشترَكوا في حماية المسيحيين في الميدان، ثمّ في 1862 انضمّ إلى حلقة الأمير عبد القادر ورافقه ذلك العام في رحلته إلى الحجاز والإسكندرية والقاهرة[109].

ومن بين علماء دمشق البارِزينَ المنضمّينَ إلى حلقة الأمير عبد القادر كان هناك سليم العطار (1817-1890) حفيد العالِم الكبير حامد العطار، المنتمي إلى أسرة علمية مرموقة برزَت في أواخر القرن الثامن عشر على حساب تراجُع نفوذ أسرة المرادي، وكان سليم العطار من العلماء الذين تحسّنت مكانتُهم في المدينة بعد 1860 إثر مشاركته في الدفاع عن المسيحيين، وبعيدًا عن مبالغة التراجم الكلاسيكية في تأكيد تبجيل العامّة والخاصة للعطّار وعن كونه مسموع الكلمة عند الحكام، فإنّه كان قد تخطّى هذا النوع من "الزعامة التقليدية" بحسب وايزمن، ذلك أنّه كان منخرِطًا بعمق في الأحداث السياسية والاجتماعية الحاصلة في سوريا، وكان يعقد في منزله اجتماعات دوريّة لم تقتصر على العلماء فحسب، إذ شاركَ فيها أعيانٌ وتجّارٌ أيضًا، وكانت تجري في هذه الاجتماعات مناقشة الأحداث الجارية في البلاد. ولئن كانت المصادر لا تشير إلى نشاط العطار في طريقة أسلافه القادرية، فإنّه أظهر ميولًا نحو الصوفية، ودرس العلوم الأكبرية بتشجيع من الأمير عبد القادر؛ وقد انعكست ميول العطار الصوفية إلى جانب دراسته للأكبرية في النهج الإصلاحي الذي اتّبعه في طريقة تدريس علم الحديث، إذ اهتمّ بتطوير هذا العلم عبر دراسة الأحاديث وفقًا للعلوم

(107) ترجمة الأخوين، في: البيطار، ج 2، ص 873-881، ج 3، ص 1421-1422.
(108) المرجع نفسه، ج 2، ص 867-872.
(109) Weismann, p. 209; Commins, pp. 40-41.

الدينية المختلفة، الفقهية والصوفية، وشجّع على نقاشها، وكان بذلك يفتح الباب نحو إضعاف سُلطة "التقليد"، وكانت هذه المسألة، أي الخلاف بين الاتّكال الصارم على التقليد لمصلحة فتح المجال أمام الاجتهاد، إحدى سمات النهج الإصلاحي الذي بدأ يظهر في دمشق في تلك الفترة[110].

وإلى جانب سليم العطار، انضمّ صديقه محمود حمزة[111] (1821-1887) إلى حلقة الأمير، وهذا ما وسّع من مكانة الأمير ونفوذِه في المدينة بلا شكّ، ذلك أنّ محمودًا ينتمي إلى إحدى أعرق الأسر في المدينة التي تعاقبَت على منصبَي الإفتاء ونقابة الأشراف، وقد ورِث محمود مقعد أبيه نسيب حمزة في مجلس شورى الشام، إضافةً إلى تسلُّمه مناصب عدّةَ تتعلق بالأوقاف والزراعة والضرائب، وعشية وصول الأمير كان أحد أبرز قادة المدينة وواحدًا من أثريائها، وفور انتقال الأمير للسكن في حيّ العمارة حيث مركز آل حمزة انعقدَت الصداقة بين الرجلين. وأظهر محمود، كحال صديقه العطار، اهتمامًا بعلوم الصوفية، وتعمّق في الفقه أيضًا، وألّف كثيرًا من الرسائل، وتجلّت ميوله الإصلاحية في انفتاحه على العلوم العصرية، كحال محمد الطنطاوي، وفي رغبته بفتح المجال، بشكل أوسع، للاجتهاد في المسائل الفقهية الإشكالية[112].

وباستعراض أسماء أبرز العلَماء المُنتمينَ إلى حلقة الأمير عبد القادر الجزائري، نلاحظ قدرته على جميع الفئات المختلِفة من العلماء، سواء كانوا من الإصلاحيّين الجدد الواصلين حديثًا إلى دمشق، أو علماء الأحياء الجنوبية، فضلًا عن العلماء المُنتمين إلى الأُسر العلمية الراسخة. وكما أشرنا سابقًا، نلاحظ هنا هيمنة للعلماء المُنتمين في المرحلة السابقة إلى النقشبندية الخالدية، وفي هذا المجال ربّما جازَ القول إنّ الأمير قد نجح، بشكل أو آخر، في إزاحة شخصيّة الشيخ خالد كشخصية مِحورية التفّ حولها علماء المدينة ليستبدل بها شخصيّة محيي الدين بن عربي. على أنّ هذا الاستبدال للمرجعية الصوفية إن جاز التعبير، لم تكن غايَته الوحيدة مبنية على اعتبارات صوفية أو علمية حتى، فما فعله الأمير تمثّل في إعادة العقيدة

(110) Weismann, pp. 215-216.

(111) ترجمته، في: البيطار، ج 3، ص 1477-1567؛ الحصني، ج 3، ص 108-110.

(112) Weismann, pp. 217-219.

الأكبرية لتكون في صَدارة اهتمام علماء دمشق، وفي هذا بدا كأنّه أعاد الاعتبار إلى أحد العناصر التي شكّلت خصوصيّة المدينة، وبهذا لم ينجح في جمع علماء المدينة فحسب، بل نجح في تعزيز مكانَته هو شخصيًّا بينهم، ووجد لنفسه ما يمكن أن نسمّيه شرعيّته الدمشقية، وإذا صحّ ما ذكرته بعض المصادر أنّ الأمير ادّعى انحِداره من نسَب ابن عربي(113)، ففي ذلك تأكيد لهذه الفكرة. ومن جهة أخرى، تمكن ملاحظة أنّ الأمير، ومن خلال تركيزه على ابن عربي، كان يتجنّب بناء شبكَته من العلماء اعتمادًا على الانتماء الطُّرقي الكلاسيكي، وبذلك بدا كأن علماء دمشق قد تخفّفوا من الالتزام الصّارم بالنقشبندية الخالِديّة نحو انتماء أكثر رحابة على المستويات الثقافية والاجتماعية والعقائدية.

وبالانتقال إلى نشاط الأمير عبد القادر على المستوى السياسي، قد يكون من الأنسب استِعراض هذا النشاط حسب ثلاثة مَحاور أساسية: الأول هو محاوَلة الإجابة عن أسباب اختياره دمشق في الأساس، أما الثاني فهو بخصوص علاقة الأمير بالعثمانيين والصورة التي رُسمت عنه باعتباره رجل فرنسا في سوريا، ومن ثمّ الثالث، الذي يتعلّق بالرواية التاريخية عن محاولة تنصيب الأمير حاكمًا على سوريا.

بدايةً، كلّما ازددنا اطّلاعًا على حياة الأمير في دمشق والسياق التاريخي الذي رافقَها، يبدو السؤال عن اختياره هذه المدينة سؤالًا مُغريًا أكثر، فهل كانت دمشق اختيارَه منذ البداية أم أنّ هناك ظروفًا وأسبابًا أدّت به إلى اختيارها؟ باختصار، تتعلّق بداية القصّة بالفتوى الشهيرة التي أصدرها الأمير بخصوص وجوب هجرة المسلمين إلى دار الإسلام، وذلك عندما كان حاكمًا لقسم كبير من الأراضي الجزائرية وأثناء مقاومته الجيش الفرنسي، ففي تلك الفترة أراد دعوة الجزائريين إلى الهجرة من الأجزاء التي احتلّتها فرنسا باعتبارها "دار حرب"، إلى القسم الذي كان تحت حكم الأمير باعتباره "دار إسلام"(114). وكانت هذه الفتوى إحدى الاستراتيجيات الرئيسة التي استخدمَها الأمير في حربه مع فرنسا، وبلغت درجة تمسّكه بهذه الفتوى أو

---

(113) Woerner-Powell, p. 143.

(114) نصّ الفتوى في: الجزائري، ج 1، ص 268-276. وللتوسّع في دراستها على المستوى الفقهي وظروف صدورها، يُنظر:

July Blalack, "The Migration of Resistance and Solidarity: ‘Abd al-Qādir al-Jazāīrís Promotion of Hijra," *Mashriq & Mahjar*, vol. 7, no. 2 (2020), pp. 27-47; Woerner-Powell, pp. 62-94.

الاستراتيجية أنْ طبّقَها على نفسه شخصيًّا، ولم يتجلّ ذلك في لجوئه إلى الأراضي المغربيّة بعدما تقهقرَت قوّاته أمام الفرنسيين فحسب، بل حتى عندما قرّر تسليم نفسه إليهم، إذ وافق على أن يتمّ ترحيله عن المغرب والجزائر لكن بشرط أن تكون وجهته إحدى المدن الإسلامية في المشرق، واقترح أن تكون إمّا الإسكندرية أو عكّا أو الحجاز. وبالرغم من الأعوام الخمسة التي قضاها الأمير سجينًا في فرنسا مع عائلته وأتباعه، إلا أنه أصرّ على أن ينفّذ الفرنسيون وعدَهم الذي قطعوه له باسم الملك لويس فيليب، الأمر الذي لم يتحقّق إلا بوصول لويس نابليون (الثالث) وإعلانه رغبته في الوفاءَ بالعهد الفرنسي، وبذلك بقي الاتفاق على الوُجهة التي سيقصدها الأمير لتكون منفاه في دار الإسلام.

وفي هذه المرحلة تحديدًا ستظهر إشكاليّة سياسية، ذلك أنّ العلاقات السياسية العثمانية الأوروبية الحسّاسة، خصوصًا مع فرنسا عقبَ احتلالها الجزائر ومن ثمّ وصول نابليون الثالث مع طموحه التوسّعي، وموقع مصر السياسي ضمن هذه العلاقات، كلّها أمور جعلت من الصعب تقرير وجهة الأمير، فالفرنسيون من جهتهم كانوا يبحثون عن منفعة سياسية، بخاصّة أنهم اعتبروا الأمير تابعًا لهم، أي حاملًا جنسيتهم، وفي الأثناء كانت تتمّ دراسة أكثر من احتمال أو مساوَمة، منها عرضهم على الأمير أن يُقيم في فرنسا أو أن يُنقل إلى أحد السجون المصرية، فرفضَ الأمير العرض الأول بشدّة مفضّلًا السجن المصريّ على الحرية المنقوصة والمخالِفة لمبادئه. وفي موازاة ذلك، كانت المفاوضات بين الفرنسيين والعثمانيين جاريةً بخصوص الموافقة على استقبال الأمير ضمن أراضي السلطنة، فالعثمانيون من جهتهم بدَوْا وكأنهم في حيرة من هذه المسألة، فمن ناحية كان الأمير شخصية معروفة في العاصمة وحظيَ بمكانة كبيرة بين الناس كمُجاهد ضدّ الفرنسيين، الأمر الذي يجعل من الصعب على السلطنة أن ترفض استقبال أحد أتباعها الأبطال، ومن ناحية أخرى، شارك العثمانيون الفرنسيين مخاوِفهم بخصوص نوايا الأمير أو ما يمكن أن يقوم به في المنفى، على أنّ الدور الحاسِم كان للبريطانيين، إذ ضغطوا على الحكومة العثمانية لاستقبال الأمير، مُدّعين أنهم قدموا خدمة للفرنسيين، وبهذا وافقت الحكومة العثمانية على الأمر باعتباره بادرة صداقة تجاه الفرنسيين[115].

(115) Woerner-Powell, pp. 95, 100, 118.

لكن المسألة لم تنتهِ بحسم الوجهة التي سيؤول إليها الأمير، فانطلاقًا من الصراع البارد بين العثمانيين والفرنسيين إثر احتلال الجزائر، بات موضوع الأمير عبد القادر إحدى أدوات هذا الصراع، وعليه كان لا بدّ من حسم مسألة أخرى في غاية الأهمية، وهي الانتماء السياسي للأمير، فقد زعم كلاهما أنّه من رعاياهم، في تعبير رمزيّ لادّعاء السيادة على الأرض [الجزائر] وسعيًا للسيطرة عليه [الأمير]، بحسب وارنر باول[116]، إلا أنّ مسألة الانتماء السياسي للأمير لن تُحسم بشكل واضح، الأمر الذي يعود إلى السلوك السياسي للأمير بالدرجة الأولى، وبالرغم من ذلك بدا أنه من مصلحة السلطنة كسب الأمير لمصلحتها عبر استقباله في نهاية المطاف. وفي هذا السياق، لا بدّ من ملاحظة أن الاتفاق على استقباله كان في عهد تولّي مصطفى رشيد للصدارة العظمى وبمُوافقة منه، وهو السياسي الذي لم يكن معروفًا بميوله الأوروبية فحسب، بل بإدراكه قُدرة الفرنسيين على استثمار شخصيّة بحجم الأمير عبد القادر في دِعايتها المناهضة للسلطنة؛ وإلى ذلك لم يكن بلا دلالة أيضًا تدخّل شيخ الإسلام الإصلاحي عارف حكمت لإقناع السلطان عبد المجيد باستقبال الأمير[117].

هكذا، ومنذ أن سُمح للأمير بالإقامة في السلطنة، وتحديدًا منذ وصوله إلى إسطنبول في السابع من كانون الثاني/يناير 1853، أصبحَت علاقته بكلّ من العثمانيين والفرنسيين بمثابة الهامش الذي مارس فيه نشاطه السياسي. فمنذ البداية، وبالرغم من الاستقبال الحافل على المستويَين الشعبي والرسمي، أظهر الأميرُ رغبته بالحفاظ على مسافة أمان تمنعه من أن يكون محسوبًا بشكل حصريّ على أيّ من الطرفَين، فإن كان صحيحًا أنّه أغدقَ المديح على السلطان في أيامه الأولى في العاصمة، في تعبير رمزيّ تجاوزَ مجرّد الامتنان ليكون أشبه بإعلان ولاء، إلا أنّه لم يتردّد في مدح نابليون الثالث أثناء استقبال السلطان له في قصره، وعندما انتقل لاحقًا إلى المنزل الكبير الذي خصّصَته له الحكومة في مدينة بورصة رفض الخضوع لشروط الوسيط الفرنسي المكلّف بتسليم الأمير مكافآته المالية من فرنسا[118].

(116) Ibid., p. 121.

(117) الجزائري، ج 2، ص 53.

(118) Woerner-Powell, pp. 117-118.

والحال أنّ شخصيّة كشخصية الأمير عبد القادر لم تكن قابِلة للنفي أو التهميش، بخاصّة لأنّه هو نفسه لم يكن راغبًا في الركون إلى حياة تقاعُد مريحة بعيدًا عن الأضواء والاهتمام، فخلال ما يَقرُب من ثلاثة أعوام أقام فيها في بورصة، شكّل الأمير ظاهِرة أقلقَت السلطات العثمانية، فمن ناحية استثمرَ الأموال المقدّمة إليه من العثمانيين والفرنسيين، وانخرط في نشاط تجاري وفي عمَليّات شراء أراضٍ، إضافة إلى الأعمال الخيرية وإنفاقِه على المحيطين به من غير أتباعه المباشرين، ومن ناحية أخرى، وعَدا عن استقطابه علماء المنطقة والسّكان المحلّيين والمكانة التي حظي بها في مجتمعهم، كان المهاجِرونَ الجزائريون يتوافدون إلى هناك ليقيموا بالقرب من زعيمهم[119]، الأمر الذي أدّى إلى تشكّل ما سمّاه وارنر باول "مستعمرة جزائرية"[120] كانت آخِذة في التوسع في تلك المنطقة. وما بدا كأنّه كابوس بالنسبة إلى العثمانيين لم ينتهِ بتدخّل منهم، بل من الطبيعة، ففي 1858 حدث زلزال في تلك المنطقة جعل الأميرَ يرغب في تَرْكها، واختار دمشق لتكون مكان الانتقال، وبالرغم من أنّ المصادر لا تشير بالتفاصيل إلى أسباب اختيار دمشق، إلا أنه يمكن الافتِراض بأنّ الدور الرئيس في ذلك كان لأتباع الأمير المقرّبين ممّن كانوا أعضاءً في حكومته إبّان حكمه الجزائر وهاجَروا إلى دمشق بدايةً من 1847 ومن ثمّ لحقوا به إلى بورصة. هكذا، وبعد زيارة قصيرة إلى باريس وإسطنبول لضَمان موافقة الملك والسلطان على انتقاله، بات الطريق إلى دمشق مفتوحًا أمام الأمير.

وهناك، في دمشق، تمكّن الأمير من إظهار استقلاليّته عن العثمانيين والفرنسيين، إذ لا تشير المصادر مثلًا إلى علاقة ودّيّة جمعَتْه بحاكم المدينة وقتها محمود نديم باشا، وكان لافتًا خلال زيارته القدس في مرحلة لاحقة، رفْضُ الأمير زيارة القنصل الفرنسي فيها، وفي هذا الخصوص يقول وارنر باول إنّ الأمير تلاعَبَ بالسلطات العثمانية والفرنسيين، ما أثار قلق الطرفين من نشاطه. على أنّ الأمر كان أكثر وضوحًا عشيّةَ مجازر 1860 وما تلاها من أحداث، فقد تشكّل انطباعٌ عند القناصل الأوروبيين

---

(119) الجزائري، ج 2، ص 53، 63.

(120) Woerner-Powell, p. 122.

كان الفرنسيون أيضًا قلقين من تجمّع الجزائريين حول الأمير في السلطنة، إذ اعتقدوا أنّ السلطنة ستسمح لهم بتشكيل مركز مقاومة ضدّ الفرنسيين، وهذا ما حصل بالفعل عشية الثورة الجزائرية في 1871. يُنظر: Karpat, p. 138.

بأنّ الأمير عبّر عن كراهيَة تجاه الأتراك، ومن ناحية أخرى، وعلى أثر طلب الأمير تسليح جماعته عشيّة المَجازِر لحماية المسيحيين، عبّر سفير فرنسا في إسطنبول عن مخاوِف الرسميين الفرنسيين من هذا الأمر، وفي مرحلة لاحقة ازداد غضب السلطات الفرنسية من إفراط الأمير باستخدام النفوذ الفرنسي لمصالحه الخاصة، فبينما كان العثمانيون يضغطون لإخضاع المجتمع الشمال أفريقيّ التابع للأمير للضرائب ونزْع السلاح منه، الأمر الذي أدّى إلى مجموعة اعتقالات، كان الأمير يحمي هؤلاء مستفيدًا من الحماية الفرنسية، وما أغضبَ الفرنسيين في الموضوع هو تمادي الأمير في هذا الإجراء ليشملَ أعدادًا من المسلمين غير الجزائريين ضمن لائحة الاستثناء من دفع الضرائب[121].

إلا أنّ هذه الاستقلاليّة عن الفرنسيين والعثمانيين التي سعى الأمير عبد القادر إلى الحِفاظ عليها، وربما توسيعها في مناسبات أخرى، تعزَّزتْ إبّان تدخّله الناجح في أحداث 1860، الأمر الذي أدّى إلى تكريسه وسيطًا لا يمكن تجاهُلُ دوره الحيويّ، أو لاعبًا سياسيًّا على المستويَين المحلي والدولي، ومن هذا المنظور يمكن فهمُ نشاط الأمير في المرحلة التي تلت 1860. صحيح أنّه قضى مدة عامين أو أقلّ في سياحة روحيّة في الحجاز، إلا أنّه بعد ذلك انخرطَ في نشاطات سياسية متعددة، وكان أوّل هذه النشاطات انضمام الأمير إلى الماسونيّة، فعندما مرّ بالإسكندرية في طريق عودته من الحجاز إلى دمشق كان قد حضرَ اجتماعًا في أحَد المَحافِل الماسونيّة، ويبدو أنّه في تلك الأثناء تحديدًا قد انضمّ إلى الماسونيّة. وتعودُ علاقة الأمير بالماسونيين - وفق كومينز - إلى 1860، عندما أرسلَت إليه مجموعة من الفرنسيين الماسونيين تحيةً لموقفه الإنساني عشيّة الأحداث، وتدعوه للانضمام إليهم. وكان اهتمام الماسونيين بالأمير مبنيًّا على رغبتهم في ضَمّ شخصية إسلامية بإمكانها نشر الماسونية في المنطقة، ويبدو أنّ الأمير قد اهتمّ بعَرْضهم، بخاصّة وأنّ المَيل الإلحاديّ عندهم لم يبدأ بالظهور إلا في 1871. ويفسّر كومينز اهتمام الأمير بالانضمام إليهم لكون هذه الجمعية السرية ضَمَّت شخصيّات رفيعة من الفرنسيين، كابن نابليون الثاني وغيره من ضُبّاط الجيش، على أنّ قصة الأمير مع الماسونيين انتهت في 1865 عند زيارته

---

(121) مشاهد وأحداث دمشقية، ص 222؛

Woerner-Powell, pp. 141-147.

باريس، عند إعلانه الانفصال عن هذه الجمعية، شارحًا للماسونيين أن المُسلمينَ ينظرون إليهم على أنهم مُلحِدون ومخرّبون، وأنّه لا مجال لإقامة مَحفل ماسوني في العالم الإسلامي[122]. وبالعموم، يُعتبر انضمام الأمير عبد القادر إلى الماسونية من الأحداث التي شابَها الكثير من الالتباس والجدل والمبالغة في التأويل.

بكلّ الأحوال، وبعد عودة الأمير إلى دمشق في 23 حزيران/ يونيو 1864، بدا عازمًا على مواصلة نشاطه من جديد عبر رحلة سياسية هذه المرة، ففي طريقه إلى أوروبا، وأثناء مروره للسّلام لأوّل مرة على السلطان الجديد عبد العزيز في إسطنبول، فتحَ ملفّ وُجهاء دمشق المنفيّين على أثر مذابح 1860، وتوسّطَ للعَفْو عنهم وعودتهم، وقد نجح في ذلك، والأرجح أنّ الصدر الأعظم أدّى دورًا في ذلك، والذي كان فؤاد باشا وقتَها، وهو الرجل نفسه الذي أمرَ بنفي أولئك الوجهاء[123]، إذ كانت أحوال "ولاية سوريا" لا تزال إحدى أبرَز أولويّات سياسته، وبهذا ازدادت مكانة الأمير عند الدمشقيّين، وكرّس نفسه باعتباره أبرز زعماء المدينة، وربما سفيرها في العاصمة في الوقت ذاته.

وفي فرنسا، حيث استُقبل الأمير استقبالًا حافلًا، كان يحمل ملفًّا مشابِهًا يتعلّق بتحرير الإمام شامل، قائد المقاومة الداغستانية في القوقاز ضدّ الروس. وهنا لا بدّ من التوقف قليلًا، فما الذي يجمع بين الأمير والإمام؟

للأسف، أغلب الدارسين لحياة كلّ من الأمير عبد القادر الجزائري والإمام شامل الداغستاني أهملوا البحث في العلاقة الافتراضيّة بين الرجلَين، وإنْ كان بعضُهم قد ذكرَ باقتِضاب قصّة محاولة الأمير التوسط لتحرير الإمام، أو ذكرَ البعض الآخر مراسلة بين الرجلَين، على الرغم من وُجود دراسات قارنَت بين نموذجَي الرجلَين من دون بحث العلاقة بينهما[124]، وبالتالي، فإننا لا نملك أمامَ نقص الدراسات والمعلومات

---

(122) Commins, p. 29.

(123) الجزائري، ج 2، ص 154؛ البيطار، ج 2، ص 899.

(124) الرأي هنا مبنيّ على الرجوع إلى أكثر من عشرة مصادر تناولَتْ حياةَ الأمير أو الإمام، بعضُها لم أعتمده. وبخصوص المقارنة بين نموذجي الأمير وشامل، يمكن الرجوع إلى:

Michael Kemper, "The Changing Images of Jihad Leaders: Shamil and Abd al-Qadir in Daghestani and Algerian Historical Writing," *Nova Religio: Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 11, no. 2 (November, 2007), pp. 28-58.

الشحيحة المتوافرة إلا الرُّكون إلى التحليل لمحاولة فهم سبب اهتمام الأمير بالإمام على الأقلّ، فمنذ الثلاثينيّات والأربعينيّات من القرن التاسع عشر ذاع صيت الأمير والإمام في العاصمة بصفتهما مجاهدَين وبطَلَين، ولعلّ اسم الإمام شامل كان أكثر شهرةً من اسم الأمير، نظرًا إلى القرب الجغرافي للقوقاز وللانتشار الواسع للطريقة النقشبندية التي انتمى إليها الإمام شامل، الذي يَعتبرُه بعض المؤرخين مؤسِّسَ حرب العصابات في التاريخ الحديث. والحال أنّه بقدر ما كان شامل ذا أهمية للسلطنة في سعيها للحفاظ على صِلاتها بالقوقاز في مواجهة الروس، كان مُقلقًا لها باعتباره قادرًا على إلهام العامّة على الثورة والتمرّد، وهذه كانت، بشكل أو بآخر، حالة الأمير عبد القادر بالنسبة إلى العثمانيين. وتشابهَ الرجلان في حالة أخرى، وهي وجود طرَف ثانٍ يحميهما من احتكار العثمانيين لهما ومن السيطرة عليهما، فبينما كان الأمير يتمتّع بالحماية والدعم من الفرنسيين في مواجهة محاوَلات العثمانيين السيطرة عليه، كان الإمام شامل قد فتح خطّ اتصال مع محمد علي، عدوّ السلطنة، إثر خُذْلان السلطان عبد المجيد له وامتناعه عن دعمه عسكريًّا، ما يذكّر بخُذْلان السلطان نفسه الأميرَ في الفترة ذاتها تقريبًا، فضلًا عن أنّ كلًّا من الأمير والإمام كانا متأثّرَيْن بإنجازات محمد علي في مصر، بخاصة على مستوى تحديث الجيش(125).

والحقيقة أنّ الأمير والإمام كانا يتبادلان الرسائل، ولعلّ ذلك يعود إلى 1854 أثناء حرب القرم، التي كان الأمير مهتمًّا بمعرفة أخبارها أثناء إقامته في بورصة، واستمرَّت الرسائل بينهما إلى ما بعد 1860، إذ ناقش الرجلان مبادَرة الأمير لحِماية المسيحيين واتفاق ذلك مع الشريعة، وكان ذلك بعد أن انتهت الحياة السياسية لشامل وأَسْره في أيلول/ سبتمبر 1859، ومن ثمّ بَقائه في الإقامة الجَبريّة في روسيا. وبالرجوع إلى محمد الجزائري، ابن الأمير، في كتابه **تحفة الزائر**، نجد أنّ الإمام قد أرسل إلى الأمير أكثر من مرة يطلب منه التوسّط لتحريره والسماح له بالانتِقال إلى مدينة إسلامية، الأمر الذي ربما لامسَ الأمير والتزامَه بفَتواه الشهيرة عن الهجرة. ومن ثمّ، قرّر الأمير مساعدة الإمام واستخدام نفوذه، فبعد أن حصل على المُوافقة المبدئيّة من السلطان، بات عليه الحصول على موافقة قيصر الروس، ولذا طلب وساطة الملك الفرنسي

---

(125) Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan* (London/Portland, Or.: F. Cass, 1994), pp. 98, 116-117, 258; Karpat, pp. 36-38.

مُبديًا استعداده للسفر لمقابلة القيصر إن تطلّب الأمر. وفي النهاية، تمّ تحرير الإمام تحت ذريعة السماح له بالسفر إلى الحجّ، لكنّ ذلك لم يحدث إلا في 1868، وغير معروف إن كان لوساطة الأمير دور في ذلك أم لا[126].

وبوصول الإمام شامل إلى إسطنبول، شعرت الحكومة بالقلق من وجوده، بخاصّة مع الاستقبال الشعبي الحافل له الذي شاركَت فيه الحكومة أيضًا. هكذا، وبعد ستة أشهر، عجّلت الحكومة في سفر الإمام إلى الحجاز، في ما بدا أنّه منفاه الأخير، حيث مات في مكّة في 1871، الأمر الذي لم يكن بالسهولة تحقيقه في حالة الأمير عبد القادر الجزائري.

ولئن كان هناك أوجهُ شبَه بين الأمير والإمام في سيرة الجهاد والخُطورة السياسية، فهناك أوجه شبَه أيضًا في ما نَتج عن نموذجَي الرجلين بعد رحيلهما، فمعظم أولادهما كانوا قد انضموا إلى جهود السلطنة، سواء في الحرب ضدّ روسيا أو في الثورة الجزائرية ضدّ فرنسا؛ أما على مستوى دمشق، فقد شهدت المدينة منذ الستينيّات موجات هجرة كبيرة من الجزائر والقوقاز، أضافت إلى النسيج الاجتماعيّ للمدينة، ولئن بقيَ اسم الأمير عبد القادر محفوظًا عبر الأجيال، سواء عبر تواجد أُسرته أو عبر تلاميذه الذين سيلعبون أدوارًا هامّة في المستقبل القريب، فإن اسم الإمام شامل، وبالرغم من نُدرة تداوُله في المدينة عبر الأجيال، إلا أنّه نجح في البقاء أيضًا عبر المهاجرين الداغستانيين الذين استقروا في دمشق، وليس غريبًا أن يدخل اسمه في النتاج الأدبي الدمشقي أيضًا[127].

بالمحصّلة، وبالرجوع إلى ما سبق من استعراضٍ لأحداث سياسية كان الأمير طرفًا أساسيًّا فيها، يمكن القول بثِقة إنّ الأمير عبد القادر قد تَعاطى السياسة إلى حدّ كبير، وذلك على العكس ممّا رآه وايزمن من أنّ الأمير قد "فضّلَ بشكل عام تجنّب السياسة"[128]، الأمر الذي يُخالف أيضًا رأيَ فيليب خوري في قوله: "لم يُبدِ الأمير

(126) الجزائري، ج 2، ص 159؛ تشرشل، ص 288-290.

(127) المثال الأبرز هو ألفة الإدلبي، الروائية الدمشقية المنتمية من ناحية والدتها إلى عائلة من المهاجرين الداغستانيين، ففي رواية **حكاية جدّي** (دمشق: دار طلاس، 1991)، تسرد الإدلبي الرواية الشفويّة المتوارثة في عائلة والدتها، وفي السياق تتحدث عن بطولات الإمام شامل.

(128) Weismann, p. 152.

وأبناؤه، وهم غرباء اعتبروا أنفسهم أرقى اجتماعيًّا من الأعيان المحليين، كبيرَ اهتمام بالإدارة المحلية وركّزوا اهتمامَهم بدلًا من ذلك على المكائد السياسية في باريس وإستنبول[129]". وبعيدًا عن صحّة ما ذهب إليه خوري من اعتبار الأمير وأبنائه أنفسَهم "أرقى اجتماعيًّا" من أعيان دمشق، وهو مخالِف للحقيقة برأيي، يبقى أنّ رأيه بعدَم اهتمام الأمير بالإدارة المحليّة مبنيّ كما أشار خوري على السجلات الرسمية التي "لم تذكر أيًّا من أفراد عائلة الجزائري في منصب ما من المؤسسات الدينية أو العَلمانية في ولاية دمشق"، لكن هذا لا يعني عدم اهتمام الأمير بالسياسة المحليّة في دمشق، فعدا عن أنّ أولاده كانوا حاصِلين على رُتَب علمية من السلطنة[130]، يتجاهل خوري أنّ نموذج الأمير وأولاده، خصوصًا محيي الدين، كان أكبر من أن يُحصَر في منصب إداريّ محليّ، وفي هذا تمكن المجادلة مع خوري بأنّ الأمير وأولاده ربما كانوا "أرقى سياسيًّا" من أعيان دمشق، وإلى ذلك كلّه لا يمكن تجاهل حقيقة أنّ أغلب العلماء الذين برزوا بعد 1860، وبترتيب من فؤاد باشا، كانوا من المحسوبين أو المقرّبين من الأمير، فضلًا عن أن اهتمام الأمير بالعَفْو عن الأعيان المنفيين يُعدّ دليلًا على اهتمامه بالسياسة المحلية كذلك الأمر.

في كل الأحوال، ولئن كان ما سبقَ استعراضُه كافيًا للدلالة على نشاط أو دور للأمير عبد القادر السياسي، إلا أنّ الحديث لا يكتمِل من دون تناول الرواية الشهيرة عن خطّةٍ لتنصيبه حاكمًا على سوريا، وهذا ما سنستعرضه في سياق الفصول التالية.

(129) خوري، ص 62.

(130) دعد الحكيم (إعداد)، **الأوامر السلطانية لولاية دمشق في تعيين القضاة والولاة والموظفين: من خلال ترجمة السجلات المحفوظة في مركز الوثائق التاريخية بدمشق: للأعوام (1236هـ-1239هـ) (1820م-1823م)** (دمشق: وزارة الثقافة، 2002)، ص 179.

الفصل السادس

نضوج الانتماء المحليّ

1 - الهويّة السوريّة العثمانيّة

شهد نصف القرن الممتدّ من 1860 إلى 1909، الذي تمّت فيه الإطاحة بالسلطان عبد الحميد، تطوّرات كثيرة طرأَتْ على طبقة علماء دمشق تفكيرًا وسُلوكًا، وهي تطورات اجتمعت سَلبًا وإيجابًا في ظاهِرتينِ اثنتين هيمنَتا على المشهد العامّ في المدينة، هما: الهويّة المحلّيّة السوريّة، أو ما تمكن تسميتها بالهويّة السوريّة العثمانية؛ ومنهج السلَفيّة، أو ما تمكن تسميته أيضًا بالسلَفيّة الدمشقيّة. ولفهمٍ أعمَق لأسباب بروز هاتين الظاهرتينِ، ومن ثمّ تأثيرهما في عُلَماء دمشق والأدوار الّتي قاموا بها في تلك الفترة، لا بدّ من العودة إلى نقطة البداية، إلى ما حدث بعد مجزرة 1860.

بعد وصول وزيرَ الخارجية فؤاد باشا إلى دمشق ومعه صلاحِيات مُطلَقة لتسوية شؤون الإقليم، لا على المستوى الآنيّ المتعلّق بتدارُك أخطار الاشتباكات الطائفية وآثارِها فحَسْب، بل على مستوى مستقبل الإقليم كلًّا، لم تكن مُهمّته تطويعَ دمشق باعتبارِها أحَد مراكز المعارَضة للتنظيمات[1] وإدخالَها في النظام السياسي الجديد للسلطَنة فَحسبُ، بل كان هاجسه أيضًا، باعتبارِه أحدَ راسِمي سياسات السلطنة وأبرزَ دبلوماسيّيها والعارِفَ بالشؤون الدولية، تجنيبَ دمشق ومُحيطِها الجغرافي والسياسي الوقوعَ في ما تمكن تسميته بالمَسار البلقاني. في هذا السياق يمكن فهم

(1) Max L. Gross, "Ottoman Rule in the Province of Damascus 1860-1909," Ph. D. Dissertation, Georgetown University, 1979, p. 20.

القَسوة الاستثنائية في تعامُله مع مُسلِمي دمشق، والعقوبات التي أوقعَها بهم، من إعدامٍ ونَفْي وتعويضات ماديّة لأقرانِهم المسيحيّين، ولكن في الوقت نفسه، لم تكن غاية فؤاد باشا القَضاءَ على نفوذ المسلمين في المدينة إرضاءً للمسيحيين وللقوى الأوروبيّة، بل كان يَخشى تدهوُر الأمور لدرجة يُفسَح فيها المجال إلى تدخّل أوروبيّ أكبر من الذي كان يمكن أن تتقبّله السلطنة.

وربمّا لهذا السبب كان قلقًا من تداعِيات هجرة المسيحيين من دمشق، فبينما كان مُتساهِلًا عند وصوله في هذه الأمور رغبةً في تهدئة المسيحيين وطمأنتهم، وساهم في تجهيز قوافل المُهاجِرينَ التي انطلقَت أولاها في أواسط تموز/ يوليو[2]، إلا أنّه أدركَ سريعًا خطورةَ الأمر، فأصدرَ في 16 آب/ أغسطس قرارَه القاسي بإفْراغ بيوت المسلمين في حيّ القنوات وغيره، وإسكان المسيحيّين فيها ريثما ينتهي العمل من إعادة بِناء ما تهدّم من بيوتهم، وذلك في اليوم ذاته لوصول القوّات الأوروبية إلى بيروت، ولئن تواصلَت هجرة المسيحيين بالرغم من هذا الإجراء، فقد أصدرَ أمرَه إلى الوالي معمر باشا بمَنع أيّ أحد من مغادرة المدينة من دون إذْن رسمي. وكان يريد عبر قراراته هذه منعَ القوّات الفرنسية بشكل خاص من الزحف من بيروت والوصول إلى دمشق[3]، ويبدو أنّه قد نجحَ في ذلك، لكن في مقابِل عدم اهتمام الباحِثين بمساهمة فؤاد باشا في هذا التفصيل[4]، عُزِيَ الفضلُ عند المتعاطِفين مع الأمير عبد القادر الجزائري إلى الأمير نفسه، إذ ادّعوا نجاحَه بإقناع الضابط الفرنسيّ المسؤول بالتخلّي عن خُطوة دخول دمشق[5]. وبهذا، يصحّ اعتبار فؤاد باشا أحَد منقذي دمشق، كالأمير عبد القادر والبيطار وغيرهم من العلماء والأعيان.

---

(2) Leila Tarazi Fawaz, *An Occasion for War: Mount Lebanon and Damascus in 1860* (Berkeley: University of California Press, 1995), pp. 113, 115, 136.

(3) Ibid., p. 153; Gross, pp. 20, 46.

(4) شرحت طرزي فواز بالتفصيل مناورات فؤاد باشا الدبلوماسية مع Beaufort، قائد القوات الفرنسية، وكيف نجح في إحباط محاولته الزحف إلى دمشق، وذلك في:

Tarazi Fawaz, pp. 122-123, 126-128.

(5) محمد الجزائري، **كتاب تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر** (الإسكندرية، مصر: المطبعة التجارية، 1903)، ج 2، ص 95؛ **الأمير عبد القادر الجزائري: العالم المجاهد**، جمع وتحقيق نزار أباظة (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1994)، ص 17.

وفي هذا السياق كان لفؤاد باشا موقف لافت في أوّل أيامه في دمشق، إذ أعلنَ أنّ كلّ سكّان المدينة مُذنِبون ومُتسبّبونَ في حدوث الفوضى[6]، ووفق ماكس غروس (Max Gross)، تبيّن لاحقًا أنّه كان يشمل في ذلك المسيحيينَ أيضًا، كونهم تَسبّبوا باستفزاز المسلمين عبر سلوكِهم المغرور في الاستجابة إلى إصلاحات التنظيمات، وبهذا، فإنّ المَذابِح التي تعرّضوا لها كانت بمثابة عِقاب على سوء نواياهم؛ على أنّ المسلمين بدورهم مذنبون أيضًا، إذ أساؤوا تفسير الغايَة من التنظيمات، ولهذا وجب تأديبهم وعِقابهم أيضًا[7]. بكلمات أخرى، لم يكن فؤاد باشا معادِيًا للعلماء بقدر ما كان يعمل على إدخالهم في نظام الإصلاحات، صحيح إنّه أقصى عددًا مِن نُخبتهم، إلا إنّه في الوقت ذاته أبقى على كثيرين غيرهم لا يقلّون مَكانةً عن المُعاقَبين، وبالمحصِّلة، كانت عقوبات العلماء خفيفة أو متساهلة كما رآها الأوروبيون، الذين لم يدركوا أنّ إذلال الأَسَر كان وحده كافيًا كعقاب لهذا القُطب الرئيس في المجتمع، بحسب كلمات ليلى طرزي فواز (Leila Tarazi Fawaz)[8].

ولعلّ فؤاد باشا لم يكن مدركًا أهمّية العلماء في دمشق في أولى أيامه، إذ إنّه تحدّى الأعراف المتعلّقة باختيار المفتي الحنَفي، وذلك عندما عيّن محمد رشدي باشا الشرواني، الذي عُرف في دمشق بـ"شرواني زادة أفندي"، في هذا المنصب، وكان قدِمَ المدينة ضمن فريق فؤاد باشا من إسطنبول. وفشل الباشا لاحقًا في تثبيت الشرواني مفتيًا في دمشق، ولم تشر المصادر إلى أسباب هذا الفشَل، ويمكن في هذا افتراض أنّ المعارضة لهذا التنصيب لم تكن محصورة بطبَقة علماء المدينة كما هو مُفترَض، بل لعلّها جاءت مباشرةً من شيخ الإسلام في إسطنبول، وهذا ما نستنتجه

(6) هو غير الخطاب الذي وجهه لأهل الشام في بداية تشرين الثاني/ نوفمبر والذي نقله البيطار، في: عبد الرزاق البيطار، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، حققه ونسقه وعلق عليه محمد بهجة البيطار (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1961)، ج 1، ص 271-272.

(7) Gross, pp. 36-37; Tarazi Fawaz, pp. 120, 208-214.

وإشارة غروس إلى أنّ الخطاب كان في دمشق، يُفهم منها أنّ المقصود بالمسيحيين هنا هُم مسيحيو دمشق، لكن وبالعودة إلى طرزي فواز نجدها لا تشير إلى هذا الموقف من فؤاد باشا، بل تحدثت مطولًا عن قناعته بمسؤولية مسيحيي لبنان عن بداية الحرب الأهلية هناك، لذا رأيت من الواجب الإشارة إلى ذلك في هذا الهامش.

(8) Tarazi Fawaz, p. 142.

من كلام الشطي في ترجمته للشرواني[9]. وبالرغم من ذلك، لم يتنازل فؤاد باشا عن إرادته التدخّل لترتيب أحوال علماء المدينة، فاختار بديلًا من الشرواني لمنصب الإفتاء مُترجِمَه أمين الجندي، الذي جاء أمر تعيينه من وزارة الخارجية[10]، وبقي في منصبه ثمانية أعوام حتى وفاة فؤاد باشا، واستمر في دعمه حتى بعد انتقاله إلى العاصمة وتولّي الصدارة العظمى[11]. أما في منصب نقابة الأشراف، فقد اختار أحمد مسلّم الكزبري ليكون بديلًا من أحمد العجلاني المحكوم بالنفيّ.

لم يكن أمين محمد الجندي (1814-1878) دمشقيًّا، بل من مَعرّة النُّعمان بالقرب من حماة، وكان والده محمد الجندي أحد خلفاء الشيخ خالد النقشبندي ومفتيَ المعرّة، كما تسلّم منصب أمين القضاء فيها، ثمّ وبدعم من شيخ الإسلام الإصلاحي أحمد عارف حكمت ورِثَ منصب الإفتاء عن أبيه. ويُعتبر الجندي من الأوائل الذين مثّلوا نموذج عالِم الدين الذي دخل في الخدمة المدنيّة، فعبْرَ مهاراتِه اللغوية، وخصوصًا في التركية، فضلًا عن مُستوى علمه، تمكّن من أن يصبح أمين السرّ أو الكاتب العرَبيّ عند أكثر من مشير في الجيش الخامس في دمشق، وعشيّة مجزرة 1860 كان لا يزال في منصبه هذا، واشترك في حماية المسيحيين، وكان أحد المقربين من الأمير عبد القادر الجزائري، وعند وصول فؤاد باشا استدعاه وعيّنَه مترجِمًا ومستشارًا عنده[12]، وبهذا يمكن القول إنّ اختيار فؤاد باشا لأمين الجندي مفتيًا كان موفّقًا، إذ تمتّع مرشّحُه بالمواصفات المطلوبة للمنصب، والأهمّ إنّه تجنّب في ذلك المداوَلات التي تُعقد عادة بين علماء المدينة لاختيار المفتي الجديد،

---

(9) محمد جميل الشطي، **أعيان دمشق: في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر، من 1201-1350هـ** (دمشق: دار البشائر، 1994)، ص 125.

(10) دعد الحكيم (إعداد)، **الأوامر السلطانية لولاية دمشق في تعيين القضاة والولاة والموظفين: من خلال ترجمة السجلات المحفوظة في مركز الوثائق التاريخية بدمشق: للأعوام (1236هـ-1239هـ) (1820م-1823م)** (دمشق: وزارة الثقافة، 2002)، ص 97.

(11) Itzchak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Islamic History and Civilization: Studies and Texts 34 (Leiden/Boston: Brill, 2001), p. 216.

(12) البيطار، ج 1، ص 343؛ الشطي، **أعيان دمشق**، ص 68؛ محمد أديب تقي الدين الحصني، **غاية المرام في منتخبات تواريخ دمشق الشام**، قرأه وعلق عليه عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار العراب؛ دار نور حوران، 2018)، ج 3، ص 10؛ أدهم آل جندي، **أعلام الأدب والفن** (دمشق: مطبعة مجلة صوت سورية، 1954)، ج 1، ص 31-34؛ محمد سليم الجندي، **تاريخ معرة النعمان**، حققه وعلق عليه ووضع فهارسه عمر رضا كحالة (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1963)، ج 1، ص 199-202.

كما حدث مع طاهر الآمدي، المفتي السابق، وبهذا كان الوزير يَكسِبُ الوقت الثمين الذي يحتاج إليه للانصراف إلى الشؤون الأكثر إلحاحًا.

أمّا أحمد مسلّم الكزبري (1826-1881)، فهو ابن عبد الرحمن الكزبري، شيخ المحدّثين، وكانت عائلته إحدى العائِلات العلميّة البارِزة التي نالت مكانة رفيعة في المدينة منذ بداية القرن التاسع عشر، وازداد نفوذُها وثروتها مع بداية مرحلة التنظيمات الأولى. ولئن كان اختيار فؤاد باشا إياه لمنصِب نقيب الأشراف بمثابة مكافأة على اشتراكه في حماية المسيحيين، بحسب الحصني، فإنّ الأمر قد يكون أبعد من ذلك، إذ يمكن اعتبارُه رسالة واضحة لعلماء المدينة بعدَم رغبة الوزير في التعرّض لهم بالعموم، بل في تمكين أولئك المحسوبينَ منهم على النهج الإصلاحي، وبالفعل، بدا تعيين الكزبري في هذا المنصب بادرةً رمزيّة، إذ لم يستمرّ في منصبه، لكونه لا يُعتبر في الدرجة الأولى من المنتمينَ إلى الأشراف ونتيجة لاعتراض الأشراف على تعيينه، فبعد وقت قصير عاد المنصب إلى آل العجلاني[13].

وإلى هذا وذاك، نجد دلالةً أخرى على عدم نيّة فؤاد باشا التعرّض لعلماء المدينة، فالذي ورثَ منصِب المفتي الشافِعيّ عن عمر الغزي لم يكن سوى ابنه محمد الغزي، الذي أصبح إلى جانب منصبه هذا في ما بعد من الشخصيات النافذة في المدينة، وعضوًا في مجلس إدارتها. أمّا ابن عمّه رضا إسماعيل الغزي، فقد حظيَ باهتمام فؤاد باشا أيضًا، إذ اشتركَ بدوره في حماية المسيحيين، واحتفظ بِمنصِبه في نظارة الجامع الأمويّ[14]؛ وإضافة إلى هؤلاء كلّهم، دعمَ فؤاد باشا مسيرة الشيخ سليم العطار أيضًا، وهو أحد أبرز العلماء في تلك الفترة[15].

لقد تمكّن فؤاد باشا في نهاية الأمر من إدخال دمشق وعلمائِها في نظام الإصلاحات، والأهمّ من ذلك ربما، أنّه حافظَ على الهندسة الاجتماعية لمدينة دمشق، ففيما يخصّ مسألةَ التعويضات المالية للمسيحيين، كان فؤاد باشا يبحث عن

(13) البيطار، ج 1، ص 146؛ الشطي، **أعيان دمشق**، ص 50؛ الحصني، ج 3، ص 68؛ **مشاهد وأحداث دمشقية في منتصف القرن التاسع عشر، 1256-1277هـ/ 1840-1861م**، جمعها وسجل وقائعها محمد سعيد الأسطواني، تحقيق ونشر أسعد الأسطواني (دمشق: دار الجمهورية، 1994)، ص 210.

(14) الشطي، **أعيان دمشق**، ص 126-127، 259؛ الحصني، ج 3، ص 46. ورضا الغزي هو جدّ فوزي الغزي الذي كتب أوّل دستور للدولة السورية في 1928 بالاشتراك مع فائز الخوري.

(15) Weismann, pp. 215-216.

أفضل الحلول التي تُجنّب تدمير الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي للمدينة، وبذلَ أقصى جهوده في مفاوضة اللجنة الأوروبية بخصوص ذلك، وهذا ما نلمحه في شرح طرزي فواز لهذه القضية[16]. لكن، وعلى مستوًى أكبر يتعلق بالإقليم، أو بما سيُسمّى انطلاقًا من هذه المرحلة بـ"سوريا"، والتهديدات الأوروبية المتعلقة بمَصيرها، كان السؤال الملحّ على فؤاد باشا هو البحث عن رابِطة تقوّي صِلة سوريا بمركز السلطنة، وبالتالي محاولة تبنّي سياسة تجمع بين المركزيّة المباشِرة واللامركزية الحذرة. وبدا أنّه قد وجد الإجابة عن سؤاله في تطوير العثمنة، أو الرابطة العثمانية، التي عمل مع عالي باشا على ابتكارها، أي بكلمات أخرى، بدا أنّ الحلّ الأنسب يتمثّل في السماح للهويّة المحليّة بهامش من التطوّر والازدهار، على أن يكون ذلك ضمن الانتماء العثماني[17].

وبذلك، غيّر فؤاد باشا من تكتيك العثمانيين في معركة المسألة الشرقية، فبدت المعادَلة على الشكل التالي: إذا كانوا هُم يَسعَوْن إلى تقويض دولتنا عبر تشجيع الهويّات المحلية، فنحن سنقوّي من رابطة الأقاليم بالدولة عبر رعاية تطوّر الهويات المحلية لتكون جزءًا من هوية عثمانية جامعة ومَرنة. هكذا، وفي ما يخصّ سياسة المركزية التي اتّبعها فؤاد باشا في دمشق، فقد تمثّلت عبر وصايته المُباشِرة عليها، صحيح أنّه لم يبقَ في المنطقة إلا مدّة ثمانية عشر شهرًا، تنقّل فيها بين ثلاثة مراكز هي دمشق وبيروت والمختارة في جبل لبنان، إلا إنّه كان يدير منذ وصوله إليها وحتى بعد عودته إلى العاصمة ليتسلّم منصب الصدارة العظمى، أحوالَ المنطقة ويتابِعها بنفسه، وقد أبقى دمشق تحت الحكم العسكريّ حتى ربيع 1864، وذلك بعد أن اكتمل دفع التعويضات لمسيحيّي دمشق وإعادة بناء حيّهم، إذ لم يكن للولاة الثلاثة الذين تتابعوا عليها في تلك الفترة السلطة الكاملة، بل للمشير قائد الجيش الخامس، بحيث ينفّذ الولاة أوامره ويتابِعون تطبيق سياسة فؤاد باشا، وهذا ربما يفسّر قِصَر مدّة كلّ من هؤلاء الولاة[18].

---

(16) Tarazi Fawaz, pp. 155-161, 163.

(17) Fruma Zachs, *The Making of a Syrian Identity: Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut* (Leiden/Boston, MA: Brill, 2005), pp. 91-92.

(18) Gross, pp. 36, 62-63.

هنا نصل إلى الوجه الآخر لسياسة فؤاد باشا في سوريا، أي اللامركزيّة الحذِرة عبر تطوير الهويّة المحليّة، وهي سياسة أخذَت ملامحُها تظهر بشكل تدريجيّ، وكان للظروف وتطوّرات الأوضاع في المنطقة دور في رسم مَلامحِها تلك، إذ عادت سوريا لتكون محورًا أساسيًّا ضمن المسألة الشرقية. ولعلّ البداية تَكمُن في المداولات التي خاضها فؤاد باشا مع ممثّلي القوى الأجنبية بخصوص مصير جبل لبنان ونِظام الحُكم فيه، فتسوية المسألة عبر التوقيع في حزيران/ يونيو 1861 على وثيقة "القانون الأساسي"، الذي جعل مِن جبل لبنان متصرّفيّة ذات وضع خاصّ، لم تعنِ بأيّ شكل نهايةَ الأمر، بل أظهرَت لفؤاد باشا ما كان يتداولُه الأوروبيون من أفكار بخصوص استقلال سوريا بأكملها، وكان هذا بالعموم جزءًا من السياق الذي أدّى إلى صُدور قانون الوِلايات في 8 تشرين الثاني/ نوفمبر 1864[19]، والذي مثّل الإطار العام الذي ازدهرت فيه الوطنية المحلية.

وكان هذا القانون مستوحًى من نظام إدارة الولايات الفرنسية، وعند المباشرة بتطبيقه كان قد جُرّب وأثبتَ نجاحه، وذلك من خلال إدارة مدحت باشا لولاية الدانوب (بلغاريا)[20]، وعبر نجاح زميله أحمد جودت باشا في ولاية حلب، وكان القانون حصيلةَ دِراسة طويلة بدأها فؤاد باشا قبل أكثر من ستة أعوام من صدوره، إذ ظهرَت النسخة الأولى منه في 1858، ثمّ في 1864 وبمساعدة مدحت باشا توصّل إلى النسخة النهائية[21]. وقد مثّل هذا القانون خطوة نحو اللامركزية، إذ صُمّم لإشراك الرعايا العثمانيين في الولايات في جزء من المسؤولية المتعلّقة بالشؤون العامة، عبر المشارَكة في انتخاب نِصْف أعضاء مجلس الإدارة المحليّ والقضاة، وإضافةً إلى ذلك، منحَ قانون الولايات نفوذًا للأعيان والعلماء، إذ كان الرؤساء الروحيّون، مسلمين ومسيحيين، أعضاءً في اللجنة الانتخابية (لجنة التفريق)، وفي المجالس الإدارية، وبالتالي ساهموا في اختيار الأسماء المقبول ترشّحها للمناصب الإدارية[22].

(19) Ibid., pp. 53-54.

(20) عبد العزيز محمد عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سورية، 1864-1914**، تقديم أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة: دار المعارف، 1969)، ص 66.

(21) Stanford Shaw & Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. 2: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1977), pp. 88-90.

(22) Najib E. Saliba, "Wilayet Suriya, 1876-1909," Ph. D. Dissertation, University of Michigan, 1971, pp. 14-15, 38.

وبالعموم، كان قانون الولايات بالاشتراك مع قانون ملْكيّة الأراضي (الطابو) الصادر في 1858، أداتين رئيستين في استعادة الأعيان المسلمين نُفوذَهم القديم وإدماجهم في المشروع الإصلاحي، وقد ساهم الأول في تقوية النفوذ السياسي لهؤلاء الأعيان وفق ماسترز[23].

وعلى عكس ما يخطئ به بعض الباحِثينَ في التاريخ السوري، المدفوعين برغبتهم في تأكيد أهمّية وِلاية سوريا عبر زَعْم كونها أولى الولايات التي جُرّب فيها القانون، كما فعلَت فروما زيكس (Fruma Zachs)[24]، كان تشكيل ولاية سوريا، قد تأخّرَ في الواقع حتى 1865، ولعلّ هذا التأخيرَ كان مقصودًا من جانب فؤاد باشا، نظرًا لحساسية المنطقة، إذ لم تتشكّلْ ولاية سوريا إلا بعد نجاح التجربة في الدانوب وحلب. وإلى ذلك، وبالرغم من عدَم وجود دلائل مباشِرة، يمكن افتراض أنه كان لأزمة 1860 أثرٌ في الشكل النهائي الذي ظهر عليه القانونُ، ففي تلك الفترة التي كان يتفاوَض فيها فؤاد باشا مع ممثّلي القوى الأوروبية في بيروت، كانت تتردّد أصداءُ "الطموحات الاستعمارية" الأوروبية بخصوص "مستقبل سوريا"، كاستقلالها عن السلطَنة تحت حكم أمير أجنبيّ، أو ضَمّها إلى مصر[25]، على أنّ أشهرَها كانت خطّة اللورد دوفرين (Dufferin) القائلة بتشكيل "سوريا الكبرى". وكان دوفرين الموفَدَ البريطاني في لجنة المفاوَضات الأوروبية والمساهمَ في إنجاح مهمّة فؤاد باشا في سوريا، وبنى علاقة قوية مع هذا الوزير الإصلاحيّ وأظهرَ إعجابَه به، إلى درجة أنه رآه الشخص الأنسب لتولّي حكم سوريا بحسب المشروع الذي اقترحَه[26].

هنا، لا بدّ من التوقف قليلًا عند تفصيل مهمّ: ما دلالة اختيار اسم "سوريا" للولاية الجديدة؟

تشير زيكس، التي درست تَشكُّل الهويّة السورية في القرن التاسع عشر، إلى إنّه من غير الواضح لماذا استخدم العثمانيون تسمية "سوريا"، الغربيّة والـ "ماقبل

(23) Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918: A Social and Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p. 177.

(24) Fruma Zachs, "'Novice' or 'Heaven-Born' Diplomat? Lord Dufferin's Plan for a 'Province of Syria': Beirut, 1860-61," *Middle Eastern Studies*, vol. 36, no. 3 (2000), p. 173.

(25) Gross, p. 53; Tarazi Fawaz, p. 108.

(26) Zachs, "'Novice' or 'Heaven-Born' Diplomat?," pp. 165, 171-172; Tarazi Fawaz, pp. 194-197.

إسلامية"، بالرغم من أنّ تسمية "الشام" الإسلامية كانت لا تزال قيد التداول. وفي محاوَلة للإجابة عن هذا السؤال، تُحيلُ زيكس بدايةَ استخدام التسمية إلى ثلاثينيّات القرن التاسع عشر، عندما كانت هذه التسمية هي المُستخدَمة أثناء صراع السلطنة مع محمد علي، وما رافق ذلك من دبلوماسية القوى الأوروبيّة. وفي مرحلة لاحقة، ونتيجة للتغلغل الغرْبيّ ونفوذ الإرساليات والقناصِل بشكل خاصّ، بدأ بعض التجار المسيحيين العرب، إضافةً إلى المثقّفين المسيحيين العرب وبعض المسلمين، استخدام تسمية "سوريا" بشكل أكثر تواترًا، وعادت التسمية إلى المجال الرسمي بعد 1860.. وهكذا إلى أن حصلَت على الاعتراف الرسمي مع تشكيل ولاية سوريا[27]. قد يكون الفضل في اعتماد هذه التسمية لفؤاد باشا نفسه، وذلك قبل تكريسِها بإعلان تشكيل الولاية، فإن عُدْنا إلى الخِطاب الوداعيّ الذي ألقاه قبل مغادرته إلى إسطنبول لتسلُّم الصدارة العُظمى، نجد إشارات تتجاوزُ مجرّد اعتماد التسمية، وقد نقل البيطار هذا الخطاب الذي جاءت بدايته كما يلي:

"يا أهل سورية، سأفارقُكم لتوجيه خدمة الصدارة إليَّ، من إحسان حضرة وليّ نعمتنا مولانا السلطان المعظَّم، وبما أن الوقائع المؤلمة التي نشبَت أظفارُها في العام الماضي في هذه الجهات وكانت مُوجبة لنفور أهل العرض قد زالت ولله الحمد آثارُها الرديئة، بظِلّ ظليل التوفيقات السلطانية، واستقرّت راحة المملكة وأمنيتها، وحصل التشبّث باستحصال الأسباب الموجِبة إصلاح أحوال الأهالي المُصابين، ترونني الآن راجعًا إلى دار السعادة مصحوبًا بالتسلية الوحيدة، وهي أنني أشاهدكم إنشاء [إن شاء] الله تعالى في وقت قريب بحالة سعيدة تنسيكم الحالة التعيسة التي أصابتكم قبلًا، وبما أن المأمورية المحولة لعُهدتي هي من دون استثناء خدمةٌ لحصول آثار النيّة السلطانية الشّفوقة تمامًا نحو كافة التبعة الملوكية، وحال اجتهادي بذلك سأعتني بالأخصّ في أشغال هذه الجهات، لكوني من بعد الآن أعتبرُ ذاتي سوريًّا قلبيًّا"[28].

---

(27) Zachs, *The Making of a Syrian Identity*, pp. 96-98.

(28) البيطار، ج 1، ص 278-279. والجدير بالذكر أيضًا أنّ السلطان عبد المجيد نفسه كان قد استخدم تسمية "سوريا" في فرمان تعيين فؤاد باشا لمهمة سوريا في 1860، وقد نقلت طرزي فواز قسمًا من الفرمان، في:

Tarazi Fawaz, pp. 105-106.

والحال أنّ استخدام فؤاد باشا لتسمية "سوريا" في خطابه هذا قد تجاوز مجرّد تبنّيه إياها، إذ ظهرَت وكأنها أشبه برابطة تجمع أبناء المنطقة، الذين حاولَ مغازلتَهم بادّعاء كونِه "سوريًّا" مثلهم. وإن صحّ ما افترضناه سابقًا من تأثّر فؤاد باشا بالأفكار الأوروبية المتعلقة بمَصير سوريا، والتي كانت تسمية "سوريا" متداوَلة فيها، فهو بذلك يكون قد سبق الأوروبيين إلى تكريس التسمية وجعْلِها مساهَمةً أو سابِقةً عثمانيّة لا أوروبيّة، ويبدو الأمرُ هنا وكأنّ العثمانيين قد شرّعوا الباب لتتّخذَ المنطقة انتماءً جديدًا لها عبر هذه التسمية، وبذلك يكونون قد بدأوا الاقتِناع بضرورة التخلّي عن فكرة أن يكون انتماء المنطقة انتماءً عثمانيًّا خالصًا يربط أبناء المنطقة بالسلطنة، وبهذا جرى التخفّف من قسريّة الانتماء العثماني الإلْحاقي لمصلحة انتماءٍ أكثَرَ مُرونةً ومقدرة على التوحيد والاستيعاب ضمن انتماء عثماني أرحب، وبهذا كان فؤاد باشا يضع الأساس الأوّل للهويّة السورية العثمانية. لكنّ هناك افتراضًا آخر يفرض نفسه هنا، ذلك أنّه من الممكن أنّ فؤاد باشا قد تأثّر أيضًا بالمثقفين المسيحيين السوريين، سواء في ما يتعلّق بتسمية "سوريا"، أو في ما يتعلق بفِكرة الهوية المحلية بالعموم، فإلى جانب الحاشية التي رافقَتْه من إسطنبول لمساعدته، فضلًا عن اعتماده على بعض علماء دمشق كأمين الجندي أو الأسطواني ومحمود الحمزاوي، ضمَّ فريقُ فؤاد باشا عددًا من المثقفين المسيحيين السوريين ممّن يُعتبرون أعضاء في الجيل الأول للنهضة العربية التي بدأت في القرن التاسع عشر، نعرف منهم خليل خوري، الذي كان من أوائل المثقفين الذين اعتمَدوا تسمية "سوريا"، وإلى جانبه كان هناك يوسف الشلفون ورزق الله حسون، وهما صحافيان أيضًا وعملا مترجمَين كذلك عند فؤاد باشا[29].

2 – علماء النزعة المحليّة

ضمن هذا المُناخ من التجديد والحيوية الثقافيّة المرتبطَين بالهوية المحلّية، كيف كان تفاعُل علماء دمشق، أو على الأقل كيف نظروا إلى تسمية "سوريا"؟

للأسف، كان المُناخ الثقافي في دمشق بعيدًا كثيرًا عنه في بيروت، فإلى جانب الهوّة الشاسعة في مستوى التعليم بين المدينتين، خصوصًا في ما يتعلّق بالنشاط

(29) تراجم الثلاثة في: فيليب دي طرازي، **تاريخ الصحافة العربية** (بيروت: المطبعة الأدبية، 1913)، ج 1، ص 102–110، 120–121.

المكثّف لمدارس الإرساليات المختلِفة في بيروت وحيويّة القائمين عليها، بدا أنّ مسؤوليّة التفاعل الثقافي كانت ملقاة على علماء دمشق، إذ تأخرَت المدينة في انتاج جيل جديد من المثقفين المستقلّين عن مؤسسة العلماء، وهكذا ظهرت مجموعة من العلماء الذين سمّاهم وايزمن بعُلماء النزعة المحلية، هُم أولئك المرتبِطونَ بالأمير عبد القادر الجزائري، وحدّد من بينهم محمود الحمزاوي وسليم العطّار كأبرز وجوه هذه المجموعة، التي ضمَّت أيضًا المفتي أمين الجندي[30]. وفيما لم يعرّف وايزمن هذه المجموعة بدقّة، يمكنُنا تعريفها بمجموعة العلماء التي استطاعَت الاندماجَ ضمن نظام الإصلاحات العثمانيّ وآمنَت به، والتي أظهرت أعمالُها، أفكارًا وكتابة، سعيًا للحفاظ على السّلم الأهلي وحمايته، بما يعني ذلك من انفِتاح على أفكار المساواة بين رعايا السلطنة على مختلف انتماءاتهم الدينية، فضلًا عن سعيهم لتكريس فكرة عدَم تعارُض الإسلام مع العلوم الحديثة، مع الحرص على عدم تمييز هذه المجموعة كطَبقة أو فئة متماسِكة أو متراصّة. وفي مقابل علماء النَّزعة المحليّة كان هناك مجموعة أخرى من العلماء التقليديين، الذين انصاعوا تحتَ الضغط للإصلاحات من دون القبول بها ضمنيًّا، وأبقوا على الموقف الكلاسيكي بوجوب هيمَنة الشريعة الإسلامية على الدولة والمجتمع، على أنّ نشاط هؤلاء سيظهر في مرحلة لاحقة كما سنرى.

وبخصوص تسمية "سوريا"، بدا بالرغم من قِلّة الدلائل، أنّ علماءَ دمشق قبِلوا بها وبادروا باستخدامها، فإلى جانب الحسيبي المحسوب على التقليديين[31]، نجد البيطار قد استخدمها في أكثر من مكان في **حلية البشر**، واللافت في استخدام البيطار التسمية هو ما يمكن وصفُه بِمُحاولة نزع الروح الغربيّة عنها، إذ بدا وكأنّه يحاوِل تشريقَها أو أسلمَتَها، كقوله "ولاية سوريا الجليلة" أو "ولاية سوريا الشريفة"، ولعلّه حاول أحيانًا إيجادَ رابط بين التسمية الجديدة وبين دمشق، باعتبارها المدينة المقدّسة ومركز الإقليم، كقوله "ولاية الأحكام الدمشقية"[32]. وقد يكون تبنّي علماء دمشق تسمية "سوريا" الجديدة هذه إحدى الإشارات على اندماجِهم في نظام الإصلاحات

(30) Weismann, pp. 195, 214-215.

(31) Y. Choueiri, "Two Histories of Syria and the Demise of Syrian Patriotism," *Middle Eastern Studies*, vol. 23, no. 4 (October 1987), p. 497.

(32) البيطار، ج 1، ص 461، ج 3، ص 1569.

العثماني، ولَربّما عنى أيضًا أنّ الهوية السورية العثمانية قد بدأت تأخذ حيّزًا من الوَعْي الجَماعيّ لهؤلاء العلماء، لكنها بدت بشكل أو آخر، هويّة هَشّة، تُفقِدُها جِدّتُها وغُربتُها عواملَ التجذير والتأصيل، بمعنى أنّها كانت قابلة للانتكاس.

بالعموم، تمكّن علماءُ دمشق من عبور أزمة 1860 رغم الخسائر التي لحقت ببعضهم، لا سيما على المستوى المعنويّ، ولعلّهم خرجوا من الأزمة محافِظينَ على جزء كبير من مكانَتهم. وبعد تعاقُب ثلاثة ولاة على دمشق لفتَرات قصيرة، عاد النهج العثمانيّ الكلاسيكي إلى التقرُّب من العلماء مع تعيين الوالي الجديد محمد رشدي باشا الشرواني في آذار/ مارس 1863[33]، والذي بقيَ في منصبه مدّة عامين ونصف عام، انتهى خلالها الحُكم بالقانون العسكريّ، ومن ثمّ سُوّيَت مسألة تعويضات مسيحيي دمشق، وصدر الأمر بالعَفْو عن العلماء والأعيان المنفيين، وعاد بعضهم لتولّي مناصب مختلفة. وبالرغم من كون شرواني زادة أفندي رجلَ دين أكثر منه مدنيًّا أو بيروقراطيًّا، وكان المؤهِّلُ الوحيد لتعيينه علاقَتَه الوثيقة بفؤاد باشا، إلا إنّه أظهر كفاءَة للمنصب إذ كان يحظى بدعم مباشِر من فؤاد باشا ونال تقدير القناصل الأوروبيين على أعماله، وعلى عكس مَن سبقَه من الولاة، كان يتكلم العربية ويستشير علماء دمشق في جميع الأمور وإن لم يعنِ ذلك انحيازًا أو تفضيلًا لهم، فقد كانت سياستُه هذه تجاه العلماء بمعظمها أشبهَ بتكتيك دبلوماسي، أو وسيلة لحِفْظ الوجه تجاه العلماء الذين أُذلّوا على يد فؤاد باشا، بحسب غروس. ومن اللافت في هذا السياق، أن شرواني باشا، الذي يُعدّ تعيينُه رجلَ دين على ولاية صعبة كولاية سوريا سابِقةً من نوعها، كان أوّل والٍ على سوريا تبعًا لقانون الولايات، إذ أُعلن فرَمان تشكيل الولاية في الأول من أيار/ مايو 1865، أي قبل نحو خمسة أشهر من عزله، وبالنظر إلى ما أُشير إليه مِن نجاحِه بشكل عام في ولايته، بخاصّة مع علماء دمشق، يمكن الافتراض أنّه قد ساهم، بشكل مباشِر أو غير مباشِر، في تحضير هؤلاء للقبول بالواقع الجديد[34].

صحيح أنّ فترة خمسة أشهر مِن ولاية شرواني باشا لم تكن مدّة كافية لتطبيق قانون الولايات في سوريا كما هو مُفترَض، إلا إنّ ذلك كان من حُسن حظّه على

(33) ترجمته في: الشطي، **أعيان دمشق**، ص 125-127.

(34) Gross, pp. 67-69, 94.

ما يبدو، فقد جاء قرار استدعائه في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 1865، في توقيت جيّد له، فعدا عن المشكلات الإدارية التي كانت تعترِض جهودَه لتطبيق قانون الولايات، بدأت موجة الكوليرا التي ظهرت في آب/ أغسطس تنال من شعبيّته، وبالرغم من إنّه ليس من المعروف السبب الحقيقيّ لاستبداله، فإنّ غروس يرجّح أن الأمر كان بطلب شخصيّ منه ولم يكن عزلًا، إذ تسلَّمَ بعد فترة قصيرة وزارة الأوقاف. لكن وبالرغم من ذلك كلّه، لم يترك شرواني باشا دمشق من دون أن يُهديها هدية تاريخية قيّمة، ففي الفترة الأولى لتطبيق قانون الولايات لم يكن محسومًا قرار اختيار المدينة التي ستكون عاصمة ولاية سوريا، وبحسب غروس كان شرواني باشا وراء ترشيح دمشق لتكون العاصمة، الأمر الذي وافق عليه فؤاد باشا، وهكذا غادر شرواني باشا دمشق بعد أن جعلَها مركز الولاية، الأمر الذي لا بدّ وأنه عنى كثيرًا للدمشقيين عمومًا ولعلمائهم بشكل خاص[35].

في الواقع، لم تكن مسألة اختيار دمشق عاصمة لولاية سوريا مسألة بسيطة أو شكليّة، بل كانت في العموم إحدى مراحل تَشكُّل الهوية المحلّية في سوريا ولبنان، وإشارة إلى تطور في الوعي الجماعي بالهوية المرتبطة بالمكان، أو "شوفينيّة المُدن" كما يُسمّيها أنطوان عبد النور؛ وبدا كأن البيروتيّين، مدفوعين بازدياد أهمّية مدينتهم على المستوى التجاري والثقافي، كانوا راغِبين في تكريس مدينتهم مركزًا حضَريًّا متفوّقًا، ما يعني منافسة الدمشقيين على ما تمكن تسميته إرثهم الحضريّ التاريخيّ، بينما في المقابل كانت مركزيّة دمشق ورمزيّتها الدينية والتاريخية أمورًا لا يساوِم عليها الدمشقيون؛ وقد رصد جنز هانسن (Jens Hanssen) هذا الصراع في كتابه عن تشكّل ولاية بيروت، وكانت العناوين الفرعية في دراسته لافتة بدورها وذات دلالة، ففي ما يتعلّق بمُطالبة البيروتيين بجعل مدينتهم عاصمةً ولاية يُعَنوِن "الصراع لتقرير المصير"، ثم بخصوص المنافَسة مع دمشق يُعَنوِن "إخصاء دمشق؟: عوصمة بيروت". وكانت المشكلة قد بدأت في 24 نيسان/ أبريل، قبل أسبوع من إعلان فرَمان تشكيل الولاية، عندما أرسل غريغوريوس يوسف، البطريركُ الكاثوليكيُّ المقيم في بيروت، عريضةً بالعربية إلى الباب العالي، موقّعة من كهنة وتجار ومعلمين، تطالب بحكم مُباشر لبيروت، ثم تلاها عريضة أخرى موقَّعة من ثمانية من أعيان المدينة للغرض

(35) Ibid., pp. 102-108.

ذاته، الأمر الذي ردّ عليه الدمشقيّون بعرائض مقابلة أيضًا[36]. على أنّ الأمر بقي في هذه الحدود ولم يتحول إلى أيّ شَكل من أشكال المواجَهة بين الفريقين، كما ساهمت سياسات بعض الولاة بهذا الخصوص في ضبط حِدّة التوتر، فضلًا عن التطوّرات السياسية التي كانت تشهدها السلطنة. وبالعموم، انتهت المسألة عند الإعلان عن تشكيل ولاية جديدة عاصمتُها بيروت، وسمِّيت أيضًا ولاية بيروت، في 1888.

بكل الأحوال، ما بدأه شرواني باشا بخصوص تطبيق قانون الولايات كان بحاجة إلى والٍ قويّ واستثنائي لإكماله، وهذا ما أدركَه فؤاد باشا متأخرًا بعد خيبة أمله في أسعد مخلص باشا، الذي حلّ مكان شرواني باشا وبقيَ في منصِبه نحو ثمانية أشهر، ففي 5 حزيران/ يونيو 1866 عُزل فؤاد باشا عن الصَّدارة العظمى، وبذلك انتهَت المرحلة التي يسمّيها غروس مرحلة فؤاد باشا في سوريا، والتي امتدّت ستة أعوام[37]، وبعد ثلاثة أعوام تمكّنَ المرضُ منه وتُوفّيَ في 12 شباط/ فبراير 1869 في مدينة نيس الفرنسية على شاطئ البحر الأبيض المتوسط.

كان الوالي الجديد ورجلُ المرحلة هو محمد راشد باشا، أحد أبرز شخصيّات الجيل الثاني من رجال الإصلاحات، وربما كان هذا ما جعله الرجلَ المؤهّلَ لتسلُّم هذه الولاية، فبالرغم من أنّ تعيينه لم يكن بقرار من عالي باشا، إلا إنّه عند تسلّمه الصدارةَ العظمى، وبسبب عدم خبرته في السياسة المحلية، كان يفضّل تعيين ولاة أكفاء كراشد باشا، الذي بقيَ واليًا على سوريا أكثرَ من خمسة أعوام بقليل حتى وفاة عالي باشا في 1871[38]. وبمراجعة لسياسة راشد باشا نَجدُ أنّ مهمّته في سوريا كانت تتمحور حول ثلاث مسائل أساسية: الأولى هي تطبيق قانون الولايات، بينما الثانية هي القيامُ بالإصلاح الإداري المطلوب، أما الثالثة فهي كَبْح أيٍّ محاوَلة لتوسيع متصرفِيّة جبل لبنان بما يضمن السيطرة على أي نوازع انفصالية فيه. وإلى جانب الإنجازات التي حقّقها على الصعيد الإداري والتنظيمي، كانت السياسة التي اتّبعها راشد باشا لتحقيق مهمّته في سوريا هي متابعة ما بدأه فؤاد باشا بخصوص تطوير الهوية السورية العثمانية.

---

(36) Jens Hanssen, *Fin de siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital* (Oxford: Clarendon Press; Oxford/New York: Oxford University Press, 2005), pp. 26, 35-42.

(37) Gross, p. 35.

(38) Ibid., p. 118.

وخلال وِلايته أخذ نشاطُ المسيحيين يأخذ شكلًا مؤسّساتيًّا، سواء عبر توظيفهم في مناصب إدارية، أو عبر تشجيعهم على إنشاء المجلّات والجرائد والنوادي العلميّة[39]. وقد كان، عبر إتقانِه اللغةَ العربية وميله للأسلوبَ الغربيّ في المَلبس والترفيه، شخصيّة جذّابة للطبقة الوسطى البيروتية، وبالتالي لم يكن غريبًا لجوؤه إلى المَجال الذي تفوّقت فيه هذه الطبقة، أي الإعلام[40]، لخِدمة سياسته، بخاصّة وأنّ تلك المرحلة شهِدَت غزارة في إنشاء الصحف في بيروت، وبما أنّ توجُّهات هذه الصحف كانت متعددة كان لا بدّ من أن يكون للدولة، أو للأفكار الإصلاحيّة الجديدة مكانٌ ضمنَ أداة الدعاية الحديثة هذه؛ وفي هذا السياق ظهرَ الدعم الذي قدّمَه راشد باشا لمجموعة من المثقّفينَ والصحافيّينَ، ولفهم علاقته بهذه المجموعة والدورِ الذي نتج عنها في تطوير الهوية السورية العثمانية، سنكتفي بإلقاء الضوء على علاقَته مع اثنين من أبرز شخصياتها: خليل خوري وبطرس البستاني.

كان خليل خوري (1836–1907)، وهو مسيحيّ أرثوذكسي من جبل لبنان، من أوائل الذين استشعروا خطر الانقسام الاجتماعي الذي عمّ المنطقة قبل مجازر 1860، بخاصّة في ما يتعلق بمستقبل المسيحيين فيها، كما كان مِن أوائل مَن رأوا في الدعوة إلى "حبّ الوطن" الحلّ الأمثل لضَمان السّلم الاجتماعي والاستقرار السياسي، وبهذا كانت دعوته إلى الوطَنية وتكريس الانتماء إلى سوريا ضمن الولاء للسلطنة، وشكّلَت الأساس الذي قامت عليه جريدته **حديقة الأخبار**، التي ظهرت في الأول من كانون الثاني/ يناير 1858 عندما كان في الحادية والعشرين من عمره، وهي أوّل صحيفة عربيّة تَصدر خارج العاصمة إسطنبول. وعبرَ جريدته هذه، وحتى قبل تشكيل ولاية سوريا، كان يخاطب مسيحيّي المنطقة ومُسلميها، مستخدمًا مصطلحات جديدة، مثل "الأُمّة السورية" أو "الجمهور السوريّ" أو "أبناء الوطن". وكما مرّ معنا، تلاقَت دعوة خوري مع أفكار الإصلاحيّين العثمانيين، فكان مستشارًا عند فؤاد باشا، ومن ثمّ كلّفَه راشد باشا في مرحلة لاحقة بتأسيس جريدة الوِلاية الرسميّة **سوريا**، وبدا أن علاقة الرجلينِ قد تجاوزَت علاقة الدعم والرعاية إلى نوع

(39) لويس شيخو، **الآداب العربية في القرن التاسع عشر** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1924–1926)، ج 1، ص 75.

(40) Zachs, *The Making of a Syrian Identity*, pp. 106-107.

من الصداقة، وهذا ما جعل من **حديقة الأخبار** الجريدة شِبه الرسمية للولاية، التي يمكن راشد باشا أن يبثّ أفكارَه من خلالها[41].

أما بطرس البستاني (1819-1883)[42] وهو مسيحي ماروني تحوّل إلى البروتستانتية، فكان كحال خوري، متأثّرًا بتداعِيات 1860، فأصدر في 29 أيلول/ سبتمبر من ذلك العام جريدة **نَفير سوريا**، وهي جريدة صغيرة بصفحتين دامت فترة قصيرة حتى نيسان/ أبريل 1861، كان يدعو فيها جميعَ الطوائف إلى الوحدة، مستخدِمًا بدوره مصطلحات "الوطن" و"سوريا". وفي مرحلة لاحقة، وإيمانًا منه بدور التعليم في خلق الوحدة الوطنية، أسس في 1863 "المدرسة الوطنية"، التي حظِيَت بدعم السلطات، واختار نخبة من المثقّفين للتدريس فيها، أشهرهم ناصيف اليازجي[43] والشيخ يوسف الأسير؛ وفي الأول من كانون الثاني/ يناير 1870، وبتشجيع من راشد باشا الذي كان على علاقة صداقة به، أصدر مجلة **الجِنان** الشهيرة، ومن ثمّ ألحقها ابنُه سليم بجريدة **الجَنّة** بعد ستة أشهر، وأضاف إليها لاحقًا **الجُنَيْنة**، وقد حظِيَت هذه الصحف بدعم راشد باشا، إلى درجة أنْ أمرَ بتعطيل إحدى الجرائد التي أساءت لبطرس البستاني[44].

(41) Hanssen, p. 43; Zachs, *The Making of a Syrian Identity*, pp. 142, 163-167.

في مرحلة لاحقة، تسلّم خليل خوري منصب المسؤول عن العلاقات الخارجية في الولاية (ناظر الأمور الأجنبية)، وقد وقع بعض الباحثين في رغبة استخدام الحدث للدلالة على تميّز العلاقة بين الولاة الإصلاحيين والخوري، متجاهلين التدقيق في تاريخ التعيين، فقال هانسن إن راشد باشا هو من عيّنه، بينما تقول زيكس إن التعيين كان في 1880، أي زمن ولاية مدحت باشا. والتاريخ ليس واضحًا في شهادة شاكر الخوري، صديقه وجاره. يُنظر: شاكر الخوري، **مجمع المسرات** (بيروت: مطبعة الاجتهاد، 1908)، ص 463. على أن التعيين قد جرى في نهاية 1880 أي بعد رحيل مدحت باشا، بحسب **ثمرات الفنون**، العدد 308 (17/ 11/ 1880). وبخصوص جريدة **حديقة الأخبار**، يُنظر: طرازي، ج 1، ص 55-60.

(42) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، 1968)، ص 127-130.

(43) بخصوص اليازجي. يُنظر: شيخو، ج 2، ص 27-34؛ طرازي، ج 1، ص 82-89؛ كمال الصليبي، **تاريخ لبنان الحديث**، ط 7 (بيروت: دار النهار، 1991)، ص 187. أما بخصوص "المدرسة الوطنية" فالمعلومات عنها في الهوامش المتعلقة باليازجي والبستاني، ولشهادة من أحد تلامذتها ومدرّسيها، يُنظر: الخوري، ص 114-119.

(44) Butrus Abu-Manneh, "The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism: The Ideas of Butrus Al-Bustani," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 11, no. 3 (May 1980), pp. 287-304; Andrew Arsan, "An Ottoman Arab Man of Letters and the Meanings of Empire, 1860," *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 31 (December 2021), pp. 89-11;

طرازي، ج 1، ص 49.

لقد مثّل خوري والبستاني نموذجًا متطوّرًا عن المثقّف العربي العثماني، الذي مثّله أيضًا أحمد فارس الشدياق وجريدته **الجَوائب**[45]، فبصرف النظر عن كونِ الرجلينِ شديدي الولاء للسلطنة، ومؤمِنينِ بالنهج الإصلاحي الجديد، ابتعدا عن المعارك الجانبيّة، وأظهرا التزامًا بمسألة الانتماء الوطني، عزّزاه بقدْر من الاستقلاليّة الثقافية التي تمتّعا بها. ومن الأمور التي لعلّها جذبَت الإصلاحيين العثمانيين إلى خوري والبستاني، كَوْنُهما شكّلا ثمرةً لالتقاء الثقافتين، الغربية ممثّلةً بجهود الإرساليات البروتستانتية، والعربية، فكانا بدورِهما مبشّرَين نشطَين في الدعوة للوطنية، وفي المناخ الثقافيّ للإرساليات الذي انخرطا فيه في شبابهما، كان يتمّ نِقاش فكرة أو مفهوم "سوريا" بالعموم، وبدا أنهما تأثّرا بشكل خاصّ بأفكار إلي سميث (Eli Smith) أو "عالي سميث" كما كان يُسمّى بالعربية[46]، الذي كان ينشطُ منذ الرُّبع الأول من القرن العشرين في نشر أفكاره في المنطقة. لكنّ هذا التأثّر بالإرساليات لم يمنعهما من الاحتِفاظ بأفكارِهما الخاصة، أو من ملاحَظة الأثر السلبي لنَشاط تلك الإرساليات، الذي أدى في حالَة البستاني إلى القطيعة معهم، ولعلّ هذا ما نتج عنه دعوَتهما لإحياء الثقافة العربية، باعتبارها الوسيلة الأنسب لتكريس الهويّة الوطنية، وبالتالي، انعكسَت هذه الدعوة عبر كتاباتهما والمشاريع الثقافية التي قاما بها، وبهذا، كانا من الآباء المؤسسين الذين صنعوا أساسات الوطنية السورية والعربية[47].

في موازاة ذلك كلّه، وعلى صَعيد دمشق وعلمائها، بقيَت دمشق بعيدةً عن المناخ الثقافي في بيروت، فبينما كانت طبقة جديدة من البيروقراطيين قد بدأت بالظهور، بقيَت فئة المثقفين محصورة بعلماء النزعة المحليّة، فعلى سبيل المِثال، لم تكن جريدة **سوريا** توازي الجرائد التي كانت تصدر في بيروت، ليس لِكونِها جريدة رسمية فحسب، بل لأنّها كانت الوحيدة أيضًا في دمشق، بمعنى أنه لم يكن هناك الحدّ الأدنى المقبول من المؤسّسات الثقافية التي يمكنها أن تنتج جيلًا جديدًا من المثقفين، وإلى ذلك كانت البِعثات التبشيرية قد جعلَت من بيروت مركزَ نشاطِها

(45) بالرغم من تقدير ألبرت حوراني لعِناية الشدياق باللغة العربية ولنشاطه الصحافي، يقول: "لا تنمّ كتابات الشدياق عن إدراك سياسي فائق ولا عن عقيدة سياسية ثابتة". وبدوره، كان فيليب دي طرازي قد انتقد الشدياق. يُنظر: حوراني، ص 126؛ طرازي، ج 1، ص 62-63.

(46) تعريب الاسم مأخوذ عن فيليب دي طرازي ولويس شيخو وكمال الصليبي.

(47) Zachs, *The Making of a Syrian Identity*, pp. 130, 139-151, 182, 195.

الثقافي، فلم يُتَحْ لِمسلمي دمشق وعلمائها ما كان مُتاحًا لأقرانهم في بيروت، الذين لم يَبقوا على هامِش النشاط الثقافي في مدينتهم، فظهر من بينهم نموذج فريد من العالِم المثقّف كالذي مثّلَه الشيخ يوسف الأسير مثلًا، الذي لم يكتفِ بالمشارَكة في الكِتابة للصحافة فحسب، بل كان على علاقة بالإرساليّات، وشارك مع بطرس البستاني وإلي سميث في مشروع تعريب الإنجيل[48]. لكن، وبالرغم من هذا البُعد عن بيروت، لم يكن علماء دمشق معزولين عمّا يجري فيها، فمِن ناحية، كان الأمير عبد القادر أشبه بصلة وصل بين مثقفي المدينتين، إذ كان على علاقة منذ 1860 مع مُستشاري فؤاد باشا المسيحيين، وكان بعض مثقفي بيروت، خصوصًا المسلمين منهم، على اتصال دائم به[49]. ومن جهة ثانية، كان علماءُ دمشق على اطّلاع دائم على النتاج الثقافي في بيروت وذلك من خلال حِرصهم على متابعة صحافتها[50].

ولعلّ راشد باشا قد ساهم بدوره في تأخّر دمشق عن بيروت ثقافيًّا، ربما بشكل غير مباشر، إذ بدا أنه قد فضّل العناية بالتنظيم الإداري والتوسّع العمراني في دمشق، والقيام بحملة لمحاربة الرشوة فيها، وطالب الحكومة بمنحه صلاحيَات أوسع تمكّنه من التدخل في التعيينات، خصوصًا في مجال القضاء[51]، بينما بقي على علاقة بارِدة مع علمائها، خِلافًا لشرواني باشا، وكان لافتًا أنه منذ تولّيه عزلَ المفتي أمين الجندي إثر خلاف بينهما، وأحلّ مكانه محمود الحمزاوي[52]. ولئن فسّر وايزمن إقصاء الجندي على أنه مناوَرة من الدمشقيين لإعادة المنصب

---

(48) ترجمته في: طرازي، ج 1، ص 135-138؛ شيخو، ج 2، ص 75-77؛ البيطار، ج 3، ص 1616، لكنْ في ترجمة البيطار للأسير لا يشير إلى نشاطه الصحافي أو الثقافي مع الإرساليات. وبحسب كمال الصليبي، "كان الأسير أوّل مسلم في لبنان اقترن اسمه بحركة اليقظة الأدبية العربية التي تزعمها النصارى، والتي أثّرت مع الأيام في سواه من مسلمي البلاد". يُنظر: الصليبي، ص 188.

(49) على سبيل المثال، رزق الله حسون، وإبراهيم الأحدب. يُنظر: طرازي، ج 1، ص 108، ج 2، ص 101؛ البيطار، ج 1، ص 46-61.

(50) Ami Ayalon, "The Syrian Educated Elite and the Literary Nahda," in: Itzchak Weismann & Fruma Zachs (eds.), *Ottoman Reform and Muslim Regeneration: Studies in Honour of Butrus Abu-Manneb*, Library of Ottoman Studies 8 (London/New York: I. B. Tauris, 2005), pp. 127-148.

(51) Gross, p. 145-146.

(52) بالرغم من أهمية بحثه ورصانته، تجاهل غروس حادثة عزل الجندي وحلول الحمزاوي مكانه، بل ولم يذكر نهائيًّا تولّي الجندي للفتوى، بل أصرّ على أنّ شرواني باشا كان المفتي وانتقل المنصب منه إلى محمود الحمزاوي، وذلك في:

Ibid., p. 95.

إلى عائلاتهم[53]، إلا إنّ الأمر ليس كذلك على الأرجح، فإذا كان صحيحًا ما رواه المقرّبون من الجندي عن "جهود الحاسِدين على محاربته"[54]، إلا أنّ الخلاف الذي حدثَ بين الوالي والمفتي وتسبّب بعزله، قد جعلَ الوالي يرغب باستبعاده، ربَما باعتباره شخصية يمكن أن تُعارِض قراراته بما تمتلكه من خبرة إدارية، ولعلّ قرار العزل كان ضمن الصلاحيّات التي طلبَها راشد باشا من إسطنبول. وبالعموم، يمكن القول إنّ العلماء، ومعهم بعض الأعيان، لم يكونوا على علاقة جيّدة مع راشد باشا، هذا ما نراه بوضوح من خلال وصف الحسيبي لِحَفْل شارك فيه راشد باشا في دمشق، ولترتيب المدعوّين وسلوك الباشا تجاه كلّ فئة منهم[55]. إلى ذلك، نجد البيطار ينتقد ضمنيًّا مديح محمدٍ الطنطاوي الواليَ بقصيدة[56]، وليس بلا دَلالة أيضًا ما فعلَه محمد سعيد الأسطواني الذي كان رئيس المحكمة الجنائية في دمشق، إذ تحدّى الوالي مستغِلًّا فرصةَ غيابه وقام بتوجيه الاتهامات إلى هولو باشا العابد، أحد أبرز وجوه المرحلة من الأعيان الدمشقيين، والذي كان محسوبًا كأحد رجال راشد باشا[57].

إلا أنّ ذلك كلّه لا يقلِّل من أهمية إنجازات راشد باشا في دمشق بشكل عامّ، وأغلبُ الظنّ أنّه لو قُيّضَ له الاستمرار في منصبه فترةً أطول، لتمكّنَ من تحقيق الكثير ولتغيّرت علاقته ربما بعلماء دمشق أيضًا، إلا إنّ وفاة آخِر إصلاحيّي الجيل الأول ممثَّلًا بالصدر الأعظم عالي باشا في 1871، شجّعَت السلطان عبد العزيز على الانقلاب على نظام الإصلاحات وعلى احتكار السلطة، وهذا ما جعله يلجأ إلى محمود نديم باشا، المعروف بعدائه للإصلاحيّين والذي ناقضَ سياستهم عبر إتاحة المجال لنفوذ روسيّ مُباشِر وكبير، على عكس التوجّه الأوروبي لعالي وفؤاد باشا[58]، إذ قام السلطان بتعيينه مكان عالي باشا، وعلى الفور أرسلَ نديم باشا يأمر

(53) Weismann, p. 217.

(54) آل جندي، ص 32. وقد أشار البيطار إلى أنّ سبب العزل هو خلاف أو "اغبرار" بين الوالي والجندي دون ذكر لسبب الخلاف. يُنظر: البيطار، ج 1، ص 352.

(55) Salibi, "The 1860," p. 202.

(56) البيطار، ج 3، ص 1286.

(57) Gross, p. 156.

(58) Shaw & Shaw, pp. 156, 162-163; Butrus Abu-Manneh, "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Garnd Vizier Mahmud Nedim Paşa," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 22, no. 3 (1990), pp. 257-274.

راشد باشا بمُغادرة سوريا. وكانت هذه بداية تدخّل سلبيّ مَديد لنديم باشا في سياسة سوريا أدّت إلى تراجع إنجازات كلّ من فؤاد باشا وراشد باشا، لا سيما على مستوى تطوير الهويّة السورية العثمانية، إذ بدا الولاةُ الذين عيّنهم في سوريا عازِمينَ على كبح تطوُّر هذه الهوية بحسب تعبير زيكس، ولئن غلبَ على شخصيّات معظمِهم ميلٌ إلى التديّن وتفضيل الشريعة على قوانين الإصلاحات، ما يعني تقرّبَهم من بعض علماء دمشق، إلا إنّ ذلك لم يكن ضمنَ سياسة إصلاحيّة، بل لعلّه ساهم في تقوية الفريق المُحافِظ من العلماء على حساب الإصلاحيين منهم(59).

في كلّ الأحوال، كانت سوريا بالعموم، ودمشق وعلماؤُها بخاصة، في حاجة إلى نموذج أكثر تطوّرًا من راشد باشا، وكان أفضل مَن مثّل هذا النموذج هو الإصلاحيّ الشهير مدحت باشا، الذي كانت دمشق على موعد معه في الثالث من كانون الأول/ ديسمبر 1878.

3 - الاستياء العام والتفكير بمصير سوريا

قبل أن يصل مدحت باشا إلى دمشق، مسبوقًا بصِيته وإنجازاته، كانت المنطقةُ عمومًا ودمشق خصوصًا قد تغيّرت كثيرًا عن الحالة التي تركَها عليها راشد باشا، فخِلال الأعوام السبعة تقريبًا تلك تعاقبَ على ولاية سوريا سبعة ولاة، كانت إنجازاتُهم محدودةً، إمّا لِفساد بعضهم أو لفقدان دعم المركز للأكفاء منهم، كما في حالة أحمد جودت باشا، فضلًا عن المُدّة القصيرة لوِلاية كلّ منهم. وفي هذه الفترة كان على دمشق أن تتفاعلَ مع ثلاث مسائل أساسية وهي: ازديادُ الاستياء الشعبيّ تجاه الحكومة، وانتخاب النوّاب للبرلمان العثماني (مجلس المبعوثان) عقب إعلان الدستور، والتفكير بمصير سوريا واستقلالها عن السلطنة.

بدايةً، كان الاستياء الشعبي عمليةً تراكُميّة ساهمَت بها ظروف داخلية وخارجية، فمن جهة، وبعد أن ترك راشد باشا ولاية سوريا في حالة مزدهرة، بخاصّة على المستوى الاقتصادي، عانت الولاية من إهمال الحكومة المركزية وتخبُّطها، سواء عبر تعيين ولاة غير أكفاء، أو عبر سياسة نديم باشا وتدخّله السلبي في أمور الولاية، الأمر الذي أدّى إلى تفاقم الفساد الإداري وانتشار أوسع للرشوة، وقد ترافقَ ذلك

(59) Zachs, *The Making of a Syrian Identity*, p. 111; Gross, pp. 176-195.

مع التراجع الاقتصادي الذي بدأ بعد افتتاح قناة السويس في 1869، وهكذا إلى أن وصلت الأمور في مرحلة لاحقة إلى أزمة اقتصادية في عموم الولاية.

إلى ذلك كلّه، كان هناك عامِل آخر ضاعف التأثير السلبي لتلك الأمور على الحالة المعنوية لِسكّان الولاية، وهو الحمَلات المتعاقبة للتجنيد العامّ واستدعاء العساكر الاحتياطيّين، فمنذ 1874 زادَ اهتمام الحكومة في الثورة على إمام اليمن التي بدأت قبل نحو عامَيْن، ولإنجاح مهمّتها هناك رأت أنها بحاجة إلى إرسال جنود ناطِقين بالعربية، وبناء على ذلك أُرسل 2500 جندي من سوريا. وفي مرحلة لاحقة ازدادت وتيرة إرسال رجال الولاية إلى جبهات الحرب بالتزامن مع التوتُّرات الحاصلة في البلقان، ومن ثمّ اندلاع الحرب الروسية-العثمانية (1877-1878)، التي أخلَت سوريا من الرجال مِمّن كانت أعمارهم بين 20 و30 عامًا. وقد كان لحمَلات التجنيد هذه آثارُ سلبية على الولاية وعلى دمشق أيضًا، إذ تُركت الأراضي من دون زراعة على أثر تجنيد الفلاحين، وفقدَت العائلات معيليها، وفُرضت ضرائب جديدة، الأمر الذي أدى إلى ظهور ردات فعل معارِضة من الناس كان بعضُها بالغَ الدلالة على المستوى الرمزي، ففي 16 آذار/ مارس 1877 مثلًا، حاصرَت نساءُ الجنود الغائبين سَرايا الوالي في تظاهرة ضدّ الجوع، ولئن حاولَت السلطات المحلية استيعاب الغضب الشعبي عبر الطلب من الحكومة التخفيف من وتيرة إرسال الجنود، كما فعل الوالي ضيا باشا في أيار/ مايو، إلا أن تلك المحاوَلات كانت بلا جدوى. وهكذا، وبعد وصول فرَمان حكوميّ يأمر بإرسال مزيد من الرجال والأموال في كانون الأول/ ديسمبر، اجتمعَ مجلس إدارة دمشق وأعلن رفْض إرسال الرجال والمال، وكتعبير عن الاعتِراض وما يشبه العِصيان المدني، أُغلقَت الأسواقُ لمدة يومين[60].

بيدَ أنّ تأثيرات الحرب الروسية-العثمانية لم تتوقّف عند هذا الجانب، فقد كشفَت عن تنامي الحماسة الدينية عند مسلمي سوريا، والتي بدأت منذ وفاة عالي باشا في 1871، إذ ساد اعتقاد بين المسلمينَ بأنّ العائقَ المفروض على الحماسة الدينية للسلطان عبد العزيز قد زال أخيرًا بموت الصدر الأعظم. وينقل غروس عن المصادِر القنصليّة الأوروبية في دمشق الانطباعَ الذي ساد بين المسلمين إثر هزيمة فرنسا في حربها مع روسيا (1870-1871)، إذ اعتبروها تدخُّلًا من العناية

(60) Gross, pp. 199-238; Saliba, "Wilayet Suriya," pp. 71-81.

الإلهيّة لمصلحة المسلمين، وبمرور الوقت ساد شعورٌ بأنّ المسلمين في طريقهم لاستعادة تفوُّقهم[61]، وضمن هذا السياق ربما نجد الموقف البارز لمحمد سعيد الأسطواني، إذ استقال من منصبه قاضيًا شرعيًّا أوّلَ في 1873 بعد خلاف بينه وبين الوالي، وذلك اعتراضًا منه على تملّك الأجانب الأراضيَ الزراعية[62]. وعشيّةَ الحرب في 1876، عانى الوالي ناشد باشا من ضغوط بعض أعيان دمشق لإعلانِ أنّ الحرب المُقبلة هي "جهاد"، لكن بفضل المعتدِلينَ من الوجهاء والعلماء، وفي مقدّمهم المفتي محمود الحمزاوي والأمير عبد القادر الجزائري، تمكّن الوالي من مقاوَمة الضغوط التي انطوت على أخطار حدوث توتّرات دينية محلية. على أنّ اللافت هنا، هو قدرة الأعيان والعلماء على ضبط مَشاعِر العامة، إذ لم يُسجَّل أي تعدّ من المسلمين على المسيحيين، ولم يكن ذلك نتيجةً لتجربة 1860 المريرة فقط، بل يمكن اعتباره كدليل على انخراط هؤلاء، خصوصًا علماء النزعة المحلية، في سياسة الإصلاحات، إذ كانت الحرب - كما يقول غروس - بمثابة امتحان لفَاعلية النظام الجديد للحكم العثماني الذي وضعه فؤاد باشا في سوريا وسار عليه خلفاؤه[63].

هنا نصل إلى الحدث الأبرز الثاني في تلك الفترة، وهو انتخاب نوّاب ولاية سوريا لعضوية أوّل برلمان عثماني، ففي الأول من أيلول/ سبتمبر 1876 تسلّمَ السلطان عبد الحميد الثاني عرشَ السلطنة بعد عزْل أخيه مراد الخامس. ولكَسْب تأييد مدحت باشا، كان عبد الحميد قد وعدَه بإقرار الدستور، وفي 19 كانون الأول/ ديسمبر تسلّمَ مدحت باشا الصدارة العُظمى للمرة الثانية، وفي 23 من الشهر ذاته تمّ إعلان الدستور. أمّا في دمشق، التي احتفلَت بإقرار الدستور بإطلاق 21 طلقة من المدافع، فقد كانت ولاية راشد ناشد باشا في نهايتها، ليغادِرَها في شباط/ فبراير التالي تاركًا ولايته في ظروف صعبة، إذ كانت ضغوط الحرب تقود الناس سريعًا نحو الفقر، إضافة إلى انتِشار الشعور بعدَم الرضا بين هؤلاء الناس، إلا أنّ الاستقرار

(61) Gross, pp. 196-219; Saliba, "Wilayet Suriya," p. 71.

(62) **مشاهد وأحداث دمشقية**، ص 51. وإن صحّ التاريخ فإنّ محقّق الكتاب أخطأ في تسمية الوالي، إذ ذكر أنّه راشد باشا والأصحّ أنّه حالت باشا.

(63) Gross, pp. 219, 245.

الأمنيّ كان سائدًا بالرغم من ذلك كلّه. وفي هذه الظروف تسلّمَ الوالي الجديد المثقف والشاعر ضيا باشا ولاية سوريا، وكان تعيينُه بأمر من عبد الحميد، رغبة منه بإبعاد أحد أهم مساعِدي مدحت باشا؛ وبالعموم، كان ضيا باشا - بحسب غروس - الرجل الأنسب لتطبيق الدستور في سوريا بعد مدحت باشا نفسه، وكانت أولى مهامّه في هذا الخصوص هي التحضير لانتخاب نوّاب الولاية[64].

وبدا أنّ ضيا باشا نجح في تنظيم الانتخابات بسرعة قياسيّة، فقد وصلَ إلى المنطقة في الثالث من شباط/ فبراير، وفي العشرين من الشهر نفسه كانت العمَليّة قد تمّت، وجرى انتخاب أربعة نوّاب عن ولاية سوريا بحسب نصّ الدستور، وهُم: نقولا نقاش، ماروني من بيروت، ونقولا نوفل، أرثوذوكسي من بيروت أيضًا، إضافة إلى حسين بيهُم من أعيان بيروت المسلمين، وخالد الأتاسي من أعيان حمص المسلمين. ولئن كان صحيحًا أنّ هذه النتائج تعكس روح التنظيمات، إذ توزّعَت المقاعد مناصَفة بين مسيحيين ومسلمين، لكن اللافت هنا هو غياب ممثّل عن دمشق عاصمة الولاية، على أنّ هذا لا يعني أنّ دمشق قد أحجمَت عن المشاركة في الانتخاب، بل على العكس، إذ يشير غروس إلى أنّ العدد الأكبر من الأصوات فيها قد ذهبَ إلى المفتي السابق أمين الجندي، الذي رفض ترشيحه لأسباب شخصية[65]، وهو أمرٌ لا يخلو من دَلالات، فقد كان اختيار المرشحين والتصويت لهم يجري عبر المَجالِس الإدارية المحلية، ما يعني أنّ أعيان دمشق، ومِن ضِمنهم العلماء، قد أجمعوا على اختيار أحد أبرز علماء النزعة المحلية ليمثّل المدينة في البرلمان العثماني، وهذا يعني بشكل أو بآخر أنّ علماء النزعة المحلية كانوا لا يزالون محتفِظينَ بمكانتهم الاجتماعية ونفوذِهم السياسي، خصوصًا بوجود كلّ من المفتي الحمزاوي والأمير عبد القادر. وبالتالي، يمكن القول إنّ مجلس إدارة دمشق قد رأى أنّ هؤلاء هُم من يمثّلون المدينة، بالرغم من وجود شخصيّات بارزة من طبقة الأثرياء البيروقراطيين،

---

(64) Ibid., pp. 226-227.

(65) أغلب الظن أنّ هذه الأسباب الشخصية تتعلق بالحالة الاجتماعية والمعنوية للجندي الذي فقد جميع أولاده، ومنهم آخرهم الذي أنجبه في الخامسة والستين من عمره، ولم يبق منهم غير حفيده أمين بك الذي كان مشغولًا بالسّكر والملاهي، وذلك وفق شهادة طبيبه شاكر الخوري. يُنظر: الخوري، ص 326-329؛ **ثمرات الفنون**: العدد 96 (22/ 2/ 1877)، العدد 97 (29/ 2/ 1877).

كهولو باشا العابد ومحمد سعيد باشا شمدين. ومن جهة أخرى، يمكن اعتبار اختيار أمين الجندي تأكيدًا لما مرّ معنا سابقًا من الاعتراض على تفسير وايزمن المتعلق بموقف سلبيّ من علماء دمشق تجاه الجندي على خلفية تولّيه منصبَ الإفتاء، لكن الجندي تُوفّي بعد ذلك بعامٍ تقريبًا، وسقطَ أحد أعمدة الجيل الأول من العلماء الإصلاحيين.

على أيّ حال، كان تنظيمُ الانتخابات هو الإنجاز الوحيد لضيا باشا، إذ كانت ظروف الحرب أقوى من أن تسمح له أو لغيره بتحقيق إنجازات أخرى تُذكر، وعندما غادرَ دمشق في منتصف حزيران/ يونيو كانت الولاية في حالةِ شِبْه مَجاعة وخاليةً من الرجال، وبقيَت الأمور كذلك مدة ثمانية أشهر لم يتعيّن خلالها والٍ مدنيّ، إذ كان قائد الجيش الحاكمَ الفعلي وقتَها، وضمنَ هذا المناخ لم تكن مشاعرُ الكراهية ضدّ الحكم العثمانيّ قد بدأت بالظهور وحدها، بل ظهرَت فكرة استقلال سوريا أيضًا، وكانت المرّة الأولى التي تُطرح فيها هذه الفكرة بين سكّان الولاية أنفسِهم من دون تأثير خارجيّ، ففي الفترة الأخيرة من الحرب نضجَ شعورٌ بين مسلمي مُدن الساحل اللبناني بخطَر وجوديّ كان يتغذّى على مَخاوِف من أن تقوم إحدى الدول الأوروبية باحتلال سوريا، فبدأ تداوُل أسئلة مَصير ولايتهم إن خَسرت السلطنةُ الحربَ، وعلى هذا الأساس بدأت مجموعةٌ من الشخصيّات، ضمّت نخبةً من أعيان المسلمين السُّنّة والشيعة، مناقَشة هذه المسألة، وكان أحمد باشا الصلح المبادِر الرئيس لتشكيل هذه المجموعة، التي أخذت، في مرحلة لاحقة، تتّصل بأعيانِ المدُن السورية الأخرى، وعقدَت اجتماعها الشهير في دمشق، الذي سُمّي "مؤتمر دمشق"، بمشاركة نحو ثلاثين شخصيّة، وتمّ الاتفاق على مسألة الاستقلال التامّ في حالة خسارة السلطنة الحرب، أو الاستقلال الذاتي في حالة جبل لبنان ومصر إن نجَت السلطنة، على أن يكون الأمير عبد القادر الجزائري حاكمًا لسوريا.

وبالفعل، كان اختيار الأمير عبد القادر لرئاسة الكيان السوري المستقبلي خيارًا موفقًا، ليس لكونه أكثرَ الشخصيات المؤهلة لمنصب كهذا فحسب، بل لأنّ الأمير تمكّن عبر حِنكته السياسية من إدارة هذه المسألة التي سميت "حركة الأعيان"، فمن جهة أكّدَ وجوب أن يكون الكيان السوري المستقبلي تابعًا لسُلطة الخليفة العثماني، واشترط من جهة أخرى أن يقوم جميع السوريين بمُبايَعته حاكمًا لهذا الكيان، والأهم

من هذا وذاك أنّه اقترحَ تأجيل النّقاش بالمسألة برمّتها إلى أن تظهر نتيجةُ الحرب وموقع السلطَنة على أثرها، وهذا ما خفّف في النهاية من حدّة ردّ فعل السلطان على حركة الأعيان، فبعد التوقيع على مُعاهدة سان ستيفانو في الثالث من آذار/ مارس 1878 بدا أنّ السلطنة ستنجو من الحرب رغمَ خسارة مساحة كبيرة من أراضيها، وبالنتيجة لم يصدر عن الأعيان الاستقلاليين أيُّ فعل مُريب وانتهَت حركتُهم. وفي الوقت ذاته كان هناك مشروع استقلاليّ آخر يقوده الزعيم اللبناني يوسف كرم، الذي اتّصلَ بدوره بالأمير عبد القادر وعرضَ عليه الفكرة، وهنا أيضًا أظهر الأمير حنكته السياسية، إذ استوعبَ طموحاتِ كرم عبر الإيحاء له بموافَقته المبدئيّة من دون أي انخراط فعليّ، طالبًا منه التمهّل حتى يتبيّنَ مسارُ الحرب؛ ويبدو أنّه كان هناك مشروع آخر ضمن المشاريع الاستقلالية التي كان الأمير مِحورها، لكن في هذه المرّة انضمّ طرف ثالث إلى الجانب اللبناني ممثَّلًا بأمير مكّة[66]. وفي الأثناء، كان قد وصلَ إلى دمشق أحمد جودت باشا، وهو أحدُ الإصلاحيين المقرَّبين من السلطان عبد الحميد، لتسلُّم الولاية وإدارة شؤونها المتعثِّرة، ويبدو أنّ جودت باشا قد علم بحرَكة الأعيان وأرسل إلى السلطان بخصوصها، وعلى الأثر فُرضت الإقامة الجبريّة على بعضهم ونُفي البعض الآخر، فيما بقي الأمير عبد القادر بعيدًا عن عقاب السلطان.

والحال أنّ حرَكةَ الأعيان هذه قد أثارت بعض الجدَل، إذ نُظر إليها بصفتها أحد المؤشّرات على نضوج الوعي القومي العربي، وبينَما بالغَ البعض في تفسيرها ضمن هذا السياق، أظهرَ بعضُ المؤرخين ميلًا نحو ضبط هذه المبالَغات، وهذا ما نجده عند وجيه كوثراني وزين نور الدين زين وعبد الرؤوف سنّو مثلًا، فاستنادًا إلى كتاب عادل الصلح **رسالة من السطور**، وهو شهادة شفويّة من والِده مُنَح الصلح الذي شارك مع والِده أحمد الصلح في نشاط الحركة، اتفق هؤلاء على الأقلّ على عدم اعتبار هذه الحركةِ جزءًا من العمَل السياسيّ العربي المناهِض للسلطنة العثمانية الذي ظهر في مرحلة لاحقة، وهذا ما أكّده الصلح بدوره أيضًا، بقوله إنّ "الذين اجتمعوا [في دمشق]

---

(66) محمد جميل بيهُم، **العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب** ([د. م.: د. ن.]، 1957)، ص 148-149. وينقل الكاتب الرواية عن ابن عمّه حسين بيهم من دون إشارة إلى تاريخ حدوثها أو مآلاتها.

كانوا، في أكثريتهم على الأقلّ، من المُشفِقينَ على الرابطة العثمانية من أن تزول"[67]. وبالرغم من هذا التأكيد يمكن أن نَركُنَ إلى خلاصة واضحة، وهي أنّ الشعور بالانتماء إلى "الوطَن" كما عرّفه بطرس البستاني كان قد تعزّز في تلك الفترة، ولئن كان هذا الوطن مُعرّفًا بالضرورة ضمنَ الانتماءِ العثمانيّ العامّ، إلا أنّه بلا شكّ كان نقطة انطلاق نحو خُطوة أكثر نضوجًا في ما يتعلّقُ بالوعي الوطنيّ وتشكيل الهويّة.

وعلى صعيد آخَر، كان هناك سؤال يَطرح نفسه في سِياق حركة الأعيان وما جَرى في "مؤتمر دمشق" عن تفاعُل علماء دمشق أو علاقتهم بهذا الحدَث: هل كانوا مُشارِكين فيه أو موافِقين عليه؟

في الواقع، لا تُمكن الإجابة إجابةً قاطِعة عن هذا السؤال، فلا بدّ بالتالي من الاعتِماد على شيء من التحليل في هذا الأمر، ذلك أنّ المصادر المحلّية لا تشير من قريب أو بَعيد إلى هذا الحدَث، وهذا مفهومٌ، نظرًا إلى الرقابة التي كان يفرضُها نظام عبد الحميد وقتَها، ومن بين الأسماء التي عُرفت عن المُشترِكينَ في مؤتمر دمشق، لم يصل إلينا أيّ اسم مِن دمشق سوى اسم الأمير عبد القادر نفسه، بالرغم من أنّ المؤتمر قد عُقد في دار حسن تقي الدين الحصني نسيب آل الصلح[68]، وتأكيد الصلح أنّ الأعيان اللبنانيين قد "سافَروا إلى دمشق واتّصلوا ببعض أصحاب الرأي والمكانة فيها"، وأنّ "القَصْد من هذه الرحلة الشاميّة تبادُل الرأي مع الأمير عبد القادر وعدد من الزعماء والتزوُّد بآرائهم"، وأغلب الظنّ أنّ مَن شارك من الدمشقيين في الاجتماعات، إنّ صحَّ هذا الادّعاء، كانوا من خارج طبَقة العلماء. وبما أنّ الأمير نفسه لم يكن منخرطًا في أعمال المؤتمر رغمَ عِلمه المؤكّد بلا شكّ، بحُصوله قبل أن يتمّ الاتصال به، لعلّه أرادَ تجنيب مُشارَكة العلماء بهذا الحراك، خصوصًا أولئك المحسوبين عليه. وفي هذا السياق لا يمكن تجاهُل أنّ العلاقة بين أقوى شخصيّتينِ في دمشق، أي الأمير والمفتي الحمزاوي، لم تكن بحالة جيّدة، ولعلّها كانت القطيعة

(67) زين نور الدين زين، **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية**، ط 4 (بيروت: دار النهار، 1986)، ص 66-69؛ وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه 13 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 135-142؛ عبد الرؤوف سنّو، **النزعات الكيانية الإسلامية في الدولة العثمانية، 1877-1881: بلاد الشام، الحجاز، كردستان، ألبانيا** (بيروت: دار بيسان، 1998)، ص 40-52.

(68) يبدو أنّ هذه المعلومة جعلت غروس يضمّ الحصني إلى قائمة المجتمعين، علمًا أنّه مات في 1848.

بينَهما، وبالتالي يمكن القولُ إنّ الأمير لم يكن يَحظى بإجماع علَماء دمشق على أمر سياسيّ خَطير كهذا، ولعلّ هذا ما يفسّر مَطالَبتَه بمُبايَعة جماعية له.

وبهذا، انتهت حركة الأعيان عند هذا الحدّ؛ لكن ما حقيقة ما حدث بين الأمير والمفتي؟

بداية القصة تعود إلى 1876، أي قبل نحو عام مِن انعقاد مؤتمر دمشق، ففي ذلك العام قام محمد الطنطاوي، باعتباره عالِمًا في الحساب والفلك، بتبديل "البَسيط" (آلة فلَكية لمعرفة أوقات الصلاة عبر حركة الشمس) الموجود في مَنارة العروس في الجامع الأمويّ، لكنّ حساباته لم تكن دقيقة فانكسرَ البسيط، وكنوع من الدُّعابة أو الاستهزاء، ألّف الشيخ عبد السلام الشطّي قصيدة في الحادثة، وعلى الأثر أرسلَ الأمير عبد القادر إلى الشطّي "فأهانَه في داره بحضور جماعة من العلماء"، الأمر الذي أثّر في الشطّي الذي لم يكن مجرّد عالم عاديّ، بل كان شاعرًا وأحَد ظرفاء دمشق في وقته، أي بمثابة شخصيَة عامّة بلغة اليوم، ما عدا كونه منتميًا إلى عائلة مرموقة مِن حَنابلة دمشق، وقد يكون هذا ما جعل الأمير يتنبّه إلى خَطئه ويقوم بالاعتذار منه، بخاصّة بعد أن تعرّض بعض "الجهلة" للشطّي "بالضرب والإهانة" على ما قيل.

لكنّ الأمر لم ينتهِ عند هذا الحدّ، إذ بدا أنّ هذه الحادثة قد أدّت إلى انقسام بين علماء دمشق، فقد انتصر عبد المجيد الخاني للطنطاوي بقصيدة يمدحُه فيها ويذمّ الشطّي من دون تسميته، أمّا عبد القادر بدران فكان أكثر حدّة تجاه الشطّي من دون أن يذكرَه أيضًا، إذ قال إنّ الطنطاوي "قد حصل [حصلت] له مُعاكَسات من أهل دمشق، وهجاهُ بعض ذوي الخَلاعة والعقل المنحرف"، أمّا آل الشطّي أنفُسهم فيبدو أنّهم لم يسامحوا الأمير على ما جرى حتى بعد مرور وقت طويل على الحادثة، إذ ألّفَ محمد جميل الشطّي، حفيد عبد السلام، قصيدة في الموضوع[69]. ولئن كان

---

(69) محمد جميل الشطي، **مختصر طبقات الحنابلة**، دراسة فواز أحمد زمرلي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986)، ص 193-194؛ محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة، **تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري**، ط 2 (دمشق: دار الفكر، 2016)، ص 97؛ عبد القادر بدران، **منادمة الأطلال ومسامرة الخيال**، إشراف زهير الشاويش، ط 2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1985)، ص 365؛ الحصني، ج 3، ص 42؛ عبد المجيد بن محمد الخاني، **الكواكب الدرية على الحدائق الوردية في أجلاء السادة النقشبندية**، حققه وعلق عليه محمد خالد الخرسة (دمشق: دار البيروتي، 1997)، ص 763-764.

عبد السلام الشطّي وعائلته بالعموم ليسوا من المحسوبينَ أو المقرَّبينَ من الأمير عبد القادر الجزائري، إلا أنّ الانقِسام الذي حصل بين العلماء على خلفيّة حادِثة البسيط لم يكن بين محسوبينَ على الأمير وغير محسوبين عليه، بل كان الانقسام بين المحسوبينَ على الأمير أنفسهم، فإضافة إلى التفاصيل التي استعرضْناها بخصوص حادِثة البسيط، والتي اتفقَت المصادر المحليّة عليها، يضيف وايزمن إليها تفصيلًا غير معروف، يتعلّق بردّ فعل المفتي محمود الحمزاوي، الذي استاء من إهانة الأمير لعبد السلام الشطّي، فقام "بتوبيخ" الأمير ولم يكلِّمه من يومِها، وبهذا، انقطعت العلاقة بين زعيمي دمشق[70].

هنا، نحن أمام تطوّر مهمّ على مستوى علماء دمشق إن صَحّت رواية وايزمن، ذاك أن ردّ فعل المفتي الحمزاوي تبدو مبالَغًا فيها بعض الشيء، وكأنّ الحادثة كانت ذريعة للقَطيعة التي حدثت بينه وبين الأمير، وفي محاولة تفسير ذلك نستبعد تفسير وايزمن؛ فمن ناحية، قد يكون المفتي الحمزاوي قد تعصّب لآل الشطّي بالعموم، لِما يربطُه بهم من علاقة قديمة، فعدا عن علاقته الشخصية بعبد السلام، كان على علاقة قوية بمحمد الشطّي، وهو أحد العلماء الإصلاحيّين ممّن سيكون لتعاليمه تأثير في علماء الجيل اللاحق، فضلًا عن أنّ المفتي كان تلميذًا لحسن الشطّي، أحد أبرز علماء المدينة في زمانه. ومن ناحية أخرى يُمكن أن نرى في تصرّف المفتي محاولةً منه للحفاظ على مكانة العلماء ووحدة صفّهم ما أمكنَه، بخاصّة وأنّ الظروف يومَها كانت عصيبة نظرًا لحالة الاستياء الشعبي العامّ، ولعلّ المفتي قد أرادَ أن يخرج من عباءة الأمير الجزائري ويعبّر عن استقلاليّته؛ ولا نعرف إن كان يصحّ النظر إلى الأمر باعتِباره تعصّبًا دمشقيًّا تجاه اثنين من الشخصيّات (الأمير والطنطاوي) التي تُعتبر، رغم مكانتها في دمشق، أنّها تنتمي إلى عائلات غريبة لم تترسّخ بعد في المدينة. على أنّ الأكيد هنا، أنّ موقف المفتي قد أتى في مرحلة شهدَت بداية تحوّل كبير في أفكار علماء دمشق سنناقشها لاحقًا.

وبالعودة إلى حركة الأعيان، فقد كانت هذه الحركة مؤشّرًا على اضطراب في المزاج العامّ إبّان الحرب الروسية العثمانية، لم يؤدِّ فقط إلى التفكير بمستقبل الولاية،

(70) Weismann, p. 248.

بل أظهر في مرحلة لاحِقة انتكاسةً في خضوع دمشق لسياسة الإصلاحات العثمانية، ازدادَت حِدّتها خلال ولاية مدحت باشا، الذي بدورِه كان أحد عوامل تحوُّلِها إلى حالة استقطاب بين فريقين، أحدُهما متمسّك بالإصلاحات وآخر مُناهِض لها، وذلك عكس المأمول به مِن استدعائه مِن منفاه لمعالجة أوضاع الولاية. والحال أنّ فترةَ العشرين شهرًا التي حكم فيها سوريا تُعتبر من الفتَرات المليئة بالإشكاليات والتناقُضات، وما زالت موضوعًا للدراسات التاريخية، ويمكن تحديد ثلاث قضايا أساسية أثّرَت في الأوضاع السياسية الداخليّة في تلك الفترة: أوّلها سلبيّة السلطان عبد الحميد وريبَتُه من مدحت باشا، في وقتٍ أرادَ منه إصلاح أمور المنطقة، وثانيها المشروع الإصلاحي الطَّموح الذي سعى مدحت باشا إلى تطبيقه في سوريا، أما ثالث تلك القضايا فهو الموقفُ السلبيُّ لسكّان الولاية، خصوصًا المسلمين منهم، من سياسة واليهِم الجديد.

4 - مدحت مرّ من هنا

عندما وصل مدحت باشا إلى دمشق في الثالث من كانون الأول/ ديسمبر 1878، خلفًا لسلَفه جودت باشا، كان يصلُ إلى مدينة ليست غريبة عنه، فقد سبقَ أن عملَ فيها مرّتينِ عندما كان شابًّا، مرّة بصِفته مكتوبجي (سكرتير عامّ) في 1842، حيث بقيَ عامين ونصف عام، ومرة أخرى في 1851 مفتّشًا للتحقيق في أعمال الوالي قبرصلي محمد زادة؛ لكنّه في هذه المرة وصلَ إلى المنطقة مسبوقًا ليس بسُمعة جيّدة وشُهرة واسعة فحَسْب، بل بألقابٍ كثيرة، كـ "أبي الدستور" و"أبي الأحرار" و"خالِع السلاطين"، وهي ألقاب كانت كفيلة بذاتها بانقسام الناس بين معارِض له ومؤيّد، الأمر الذي تطوّر في مرحلة لاحقة إلى تصنيف أكثر حدّة، أي بين عدوّ وصَديق، وذلك بالرغم من الاستقبال الحافل الذي حظي به الوالي الجديد في بيروت ثمّ في دمشق، الذي وإنْ عكسَ أمَل السوريين ورغبتهم في تحسّن أحوال ولايتهم، إلا أنّه لم يوحِ بما ينتظر هذا الوالي الاستثنائي.

ووفق شيمون شامير (Shimon Shamir)، ارتكزَت سياسة مدحت باشا في سوريا على خمسة عناصر: تقوية الإدارة المحلّية، وحِماية المصالح المحلية، ومُشارَكة المجتمع المحلي، والتعاوُن أو الشراكة مع النُّخبة المحلية، ورِعاية الثقافة المحلية.

على أنّ ما يهمّنا في مُعضِلة مدحت باشا السورية[71] هو ملاحَظة ردّ فعل المجتمع الدمشقي على سياسته، ففي الفترة التي وصلَ فيها إلى المنطقة كانت آثار الحرب الروسية-العثمانية وتداعِيات إلغاء الدستور قد فعلت فِعلها في المجتمع، وبدا كأنّ زخم التنظيمات والإصلاحات الذي شهدَه قبل ثمانية أعوام فقط قد انتهى، وأنّ انتصارَ الفريق المحافِظ في إسطنبول قد انعكس على دمشق، وهذا ما نفهمه من تلخيص شامير لتفاعُل المجتمع المحلي مع سياسة مدحت باشا، إذ يقول إنّه كان معارِضًا وعدائيًّا بالعموم، حتى بين الأعيان، إذ بالغَ مدحت في تقدير تطابُق سياسته مع مصالح الأعيان الذين تعرّضت مصالحُهم للخطر نتيجة سياسته، وفوق ذلك لم يكن هناك قاسم ثقافيّ مشترَك بينه وبين الأعيان يمكّنهم من فهم سياسته[72].

على أنّ استخدام مصطلَح الأعيان هكذا بصيغة التعميم يمكن أن يكون مُضلِّلًا بعض الشيء، إذ وُجد مِن بين أعيان دمشق مَن اتّفق مع توَجّهات مدحت باشا الإصلاحية، ولعلّ هؤلاء قد وجدوا في الوالي الجديد الحاكمَ الذي سيطبّقُ نهجَ الإصلاح، من دون تفضيل للمسيحيين على المسلمين، كما كانت الحالة مع راشد باشا؛ ففي الفترة التي وصل فيها مدحت باشا إلى سوريا كان مسلمو دمشق وبيروت في حالة استياء من توسُّع نشاط مدارس الإرساليّات الأوروبية، على حساب تراجع المُستوى التعليميّ بين أبناء المسلمين. هكذا، وبدعْم من الوالي الجديد تأسّست جمعية في دمشق لتمويل إنشاء المدارس لأبناء المسلمين، وهي "الجمعية الخيرية"[73]، وفي بيروت ساندَ مدحت باشا "جمعيّة المَقاصِد الخيريّة" التي أُسِّست قبل وصوله بفترة، على أن تَكونا شِبه رسميّتينِ وتحظَيانِ بدعم السلطات[74]. لكن

(71) لمعلومات أوسع عن أعمال مدحت باشا خلال ولايته، يُنظر:
Najib E. Saliba, "The Achievements of Midhat Pasha as Governor of the Province of Syria, 1878-1880," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 9, no. 3 (August 1978), pp. 307-323; Saliba, "Wilayet Suriya," pp. 101-116; Gross, pp. 25-282.

(72) Shimon Shamir, "Midhat Pasha and the Anti-Turkish Agitation in Syria," *Middle Eastern Studies*, vol. 10, no. 2 (1974), pp. 125-127.

(73) يخلط البعض، كشيلشر وتاوبر، وحتى من السوريين، كسامي مبيض، بين اسمي الجمعيتين، فيشار إلى جمعية دمشق بالمقاصد الخيرية أيضًا، لكن بالرجوع إلى سالنامة ولاية سورية لأعوام 1297، 1298، 1299هـ، نجد أنّ اسمها "الجمعية الخيرية". يُنظر: **ثمرات الفنون**، العدد 211 (13/ 1/ 1879).

(74) تختلط الأمور عند البعض، إما بالإشارة إلى تزامن تأسيس الجمعيّتين، أو بإحالة فضل تأسيس المقاصد إلى مدحت باشا، على أنّها أسّست قبل وصوله بفترة. يُنظر: **ثمرات الفنون**: العدد 181 (8/ 9/ 1878)، العدد 211 (13/ 1/ 1879)؛ إيمان محي الدين المناصفي، **الشيخ عبد القادر القباني وجريدة ثمرات الفنون**، بإشراف هشام نشابة (بيروت: دار العلم للملايين، 2008)، ص 36-39.

هذه البادِرة وغيرها لم تَشفَعْ لِمدحت باشا عند فئة أخرى من الأعيان وغيرهم، التي استاءَت من ضغوط الباشا عليهم لتمويل المدارس[75]، وهو استياء يُشير إلى عدَم الرغبة، من الأساس، في التعاون مع الباشا في سياسته الإصلاحية. وبِمُرور الوقت، أخذت هذه الفئة التي كانت مناهِضة للإصلاحات تنظر إلى مدحت باشا باعتبارِه يمثّل القِيَمَ التي تعاديها، خصوصًا وأنّ الباشا لم يُهْمل المسيحيين أيضًا، وسَعى إلى العناية بهم وتحقيق المساواة بينهم وبين المسلمين، بل، وضِمن الإطار ذاته، شجّعَ يهود دمشق أيضًا على إعادة فَتح مدارسِهم الخاصة[76].

وبهذا، انحصرَت المجموعة المؤيّدة لمدحت باشا في نخبة محدودة، كبعض علماء النزعة المحلّية الإصلاحيين أمثال الأمير عبد القادر وسليم العطار، إضافة إلى المفتي محمود الحمزاوي الذي كان "ساعدَه الأيمن في سوريا واعتمد عليه كثيرًا في إطلاق المشاريع الإصلاحية بدمشق"[77]، فضلًا عن المثقّفين النهضويّين المسيحيين في لبنان، كآل البستاني وغيرهم؛ وضمن هذا المُناخ السياسيّ المحلّي كانت تتراكم إشارات عديدة على تشكّل مجموعة من المحافِظينَ المُعادين للإصلاحات في دمشق، والتي بدا أنّها كانت بانتِظار الظَّرف المناسب للإعلان عن وجودها، وقد تمثّل ذلك بقِيام أحد العلماء المحافظين بشتم مدحت باشا مِن على منبر الجامع الأموي بعد صلاة الجمعة، متّهمًا إياه بالكُفر ومُحاباة الأوروبيين، على أنّ استخدام هذا الشيخ لِمِنبر الأموي يشير إلى وجود مجموعة كبيرة من أمثاله، وعلى امتلاكه ثقة بالنفس لعلّها نابعة عن دعم حكوميّ.

لكن ماذا عن الهويّة السورية المحلية التي ظهرَت في عهد فؤاد باشا وراشد باشا ثمّ أعاقَها مَن خلَفَهُما من ولاة؟ وماذا عن دور مدحت باشا في هذه المسألة؟

---

(75) ضمن الجهود التي هدفت لإعاقة تمويل المدارس ظهرت إشاعات مفادها أنّ تشجيع الأهالي على إدخال أولادهم في المدارس "مقدمة لإدخال الأولاد في العسكرية وغير ذلك من الأوهام". يُنظر: **ثمرات الفنون**، العدد 250 (13/ 10/ 1879).

(76) Harel Yaron, "Midhat Pasha and the Jewish Community of Damascus: Two New Documents," *Turcica: Revue d'études Turques*, vol. 28 (1996), pp. 339-345.

(77) سامي مبيض، **خديوي سورية: دراسة عن مرحلة مدحت باشا في دمشق، 1878-1880** (دمشق: دار بستان هشام، 2022)، ص 18. ولا يذكر الكاتب مصدر كلامه، وبالعموم وبالرغم من بعض المعلومات الجديدة إلا أنّ هذه الدراسة ليست مرجعًا جيدًا في موضوعها.

يبدو أنّ وصول مدحت باشا إلى المنطقة قد حفّز نشاطَ المثقّفين اللبنانيين من دُعاة الوطنية السورية العثمانية، الذين حظوا بدعم الوالي الجديد ورِعايته نشاطاتهم، وعلى عكس راشد باشا، نجد عند مدحت باشا ميلًا إلى توسيع النَّشاط الثقافي وعدم حَصْره في بيروت، ففي دمشق، عادت جريدة **دمشق** للظهور، وكانت أوّل جريدة مستقِلة في المدينة، ومَنَحَ ترخيصًا لجريدة جديدة ومطبعة[78]، ودعمَ جهود أبي خليل القباني في المسرح، الأمر الذي أثار اعتِراض العلماء المحافِظين، وكان على رأسهم سعيد الغبرا، الذي سعى عند السلطان عبد الحميد لمنع نشاط أبي خليل القباني[79]. وفيما يندر الحديث في المصادر المحلية المعاصِرة تلك الفترةَ عن مدحت باشا، نتيجة الخوف من رقابَة النظام الحميدي، إلا أننا نجد أثرًا لتطوُّر بارز في ولايته، إذ بدا كأنّ ما سبق وأشرْنا إليه من قبول علماء دمشق الإصلاحيين لفكرة الهويّة السورية العثمانية، كان آخِذًا في التطور، ففي سياق المُراسَلات القنصلية الفرنسية التي كانت تسعى للتحريض على مدحت باشا نجد إشارة إلى الشيخ سليم العطار على أنّه ضِمنَ مجموعة من الأعيان المؤيّدين للوالي، وينقل القُنصل الفرنسيّ عن العطار قولَه في إحدى المناسَبات "مِن الآن وصاعدًا لا يجب أن يكون هناك تفريقٌ بين المسلمين والمسيحيين، بل يجب التفكير بالمَصلحة العامّة، مصلحة السوريين"، وهي عبارة بدا فيها العطار متأثّرًا بأفكار بطرس البستاني؛ وفي السياق ذاته كان مِن أبرز ما قام به مدحت باشا هو الرعاية التي قدّمها للإصلاحي الشهير طاهر الجزائري، وهذا ما سنبحثه لاحقًا[80].

(78) ذكر طرازي أنّ **دمشق** ظهرت في عهد مدحت باشا، لكنّها ظهرت قبل وصوله، في كانون الثاني/ يناير 1878، وكان الترخيص باسم أحمد عزت العابد وأحمد العارفي، وتمّ التنازل عنه في عهد مدحت باشا إلى أديب نظمي، الذي كان إلى جانب عمله الإداري مهتمًّا بالثقافة والصحافة، وأحد أعضاء مجلس المعارف، ومراسل جريدة **ثمرات الفنون** البيروتية. أمّا ترخيص الجريدة الجديدة والمطبعة فكان لنظمي نفسه تحت اسم **المصباح**. يُنظر: طرازي، ج 2، ص 198؛ بيهُم، ص 150؛ **ثمرات الفنون**: العدد 140 (3/ 1/ 1878)، العدد 261 (29/ 12/ 1879).

(79) كان مدحت باشا قد سأل عن مكان المسرح في دمشق فأجيب بأنه لا يوجد مسرح، فاستغرب لكنه علم بأخبار القباني فاستدعاه وسمع منه تجربته وخيبته من معارضة المجتمع وتدهور أوضاعه على أثر ذلك، فطلب منه الباشا معاودة النشاط ومنحه مكانًا لإقامة المسرح ودعم جهوده، واستمر القباني في مسرحه الدمشقي حتى عهد حمدي باشا. يُنظر: **ثمرات الفنون**، العدد 209 (30/ 12/ 1878)؛ **لسان الحال**، العدد 617 (25/ 10/ 1883)؛ عبد الكريم غرايبة، **سورية في القرن التاسع عشر**، 1840-1876 (القاهرة: دار الجيل، 1962)، ص 191-192؛ **مجلة المجلة** (القاهرة)، العدد 63 (1/ 4/ 1962)؛ **مجلة المعرفة** (دمشق): العدد 34 (1/ 10/ 1964)، العدد 496 (1/ 1/ 2005)؛ الشطي، **أعيان دمشق**، ص314.

(80) Saliba, "Wilayet Suriya," pp. 131-132.

وإلى جانب مسألة الهويّة السورية، ظهرَت في أوساط المثقّفينَ المسيحيين في بيروت بشكل خاص مسألة الهويّة العرَبّية، وهذا موضوع أثار - ولا يزال - كثيرًا من الجدَل، ليس بخصوص حجم هذه النزعة الجديدة فحسب بل بخصوص دَوْر مدحت باشا في التشجيع على ظهورها. ومن الأسباب التي أدّت إلى هذا الجَدَل رُؤية مدحت باشا المتعلّقة بإصلاح السلطَنة العثمانية، إذ اقترحَ تطبيق نظام لامركزيّ أقرب إلى الفيدرالية في أقاليم السلطنة، وبذلك تكون السلطنة - بحسب كمال كاربات (Kemal Karpat) - عِبارة عن فيدرالية مكوّنة من أُمم صغيرة لا قوّة سياسيّة لها، تتمتّع بحُكم إداريّ ذاتي فلا تُطالب باستِقْلالها[81]، وسَعى إلى تنفيذ رؤيته هذه في سوريا من دون أن ينجحَ نجاحَه الباهر في ولاية الدانوب، على أنّ الفكرة نفسها ليسَت غريبة عن أوساط السوريين، فقد اقترحَها بطرس البستاني قبل ذلك بأعوام[82]. وفي سبيل تحقيق مدحت باشا رؤيته، وضمن ما أشرنا إليه مِن أركان سياسته في الولاية، كان قد عمل على تقويةِ حُضور العُنصر العربي في المناصِب والإدارات المختلفة، ورَعى النشاطات الهادِفة لإحياء الثقافة العربية[83]؛ ولعلّ المثال الأوضح على تطوّر هذا الانتماء العربي، بخاصة بين المثقفينَ المسيحيينَ في بيروت، هو إبراهيم اليازجي، الذي كان في عهد مدحت باشا مُنخرِطًا في مشاريع كثيرة لإحياء الثقافة واللغة العربيّتَين، وكان في 1883 قد عبّرَ بوضوح عن مشاعر الانتماء العرَبيّ الممزوجة بغضَب على الحُكم التركيّ من خلال قصيدتينِ، السينيّة المشهورة التي مطلعُها (دَعْ مَجلِسَ الغيدِ الأوانِسْ)، والأخرى التي مطلعُها (تَنَبّهوا واستَفيقوا أيُّها العرَبُ). وقد شجّعت هذه الأمور بعض الباحِثين على اعتبار مدحت باشا راعيًا لمسألة الهوية العربية، أمّا على مستوى الحكومة والسلطان في ذلك الوقت، فقد عزّزت هذه الأعمال والأخبار شكوكَ عبد الحميد ومخاوِفه ممّا كان يصِل إليه من إشاعات بخصوص نيّة مدحت باشا الاستقلال بحكم سوريا.

---

(81) Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 315-316.

(82) Zachs, *The Making of a Syrian Identity*, pp. 103-104, 115-116.

اقترح البستاني الاقتداء بنظام الولايات المتحدة الأميركية، وبعد عقدين تقريبًا سيقترح ذلك أيضًا رشيد رضا في: **المنار**، 24/ 8/ 1903.

(83) Saliba, "Wilayet Suriya," pp. 107-108; Zachs, *The Making of a Syrian Identity*, pp. 114-119.

وقد فنّدَ شامير بدوره مَزاعِم دعم مدحت باشا للهوية العربية، فعَدا كونه وطنيًّا عثمانيًّا، وهذا ما اتَّفق عليه مُعظم الباحثينَ، كان أيّ اتجاه عروبيّ يَتعارضُ تمامًا مع مبادئه، وبالتالي كان موقفه تجاه العرب أقلّ من أن يوصَف بكونه موقفًا متعاطِفًا، وفي هذا السياق يشير شامير إلى رأي ولفريد بلنت (Wilfred Blunt)، البريطاني(84) المؤيد لِفكرة الخِلافة العربية، والذي عبّر عن خيبته من مدحت باشا إذ رآه كبقيّة الأتراك مُشبَعًا باحتقار العرب(85). ومن بين الأمور التي أثارَت شكوك عبد الحميد تجاه مدحت باشا وعلاقته بنزعة الهوية العربية ومخطط انفصال سوريا، كانت مسألَة المَناشير التي انتشرت على جُدران بيروت ودمشق وغيرها من المدن، ودعت إلى التخلُّص من الحكم التركي واستقلال سوريا، وأثارت هذه المسألة الجدَل بدورها، فقد أظهرَت تناقُضَ التقارير القنصلية في وقتِها، خصوصًا الفرنسية منها، والتي في إطار سعيِها للتحريض على مدحت باشا، زعمَت تورّط جمعية المقاصِد الخيرية الإسلامية في بيروت بقضية المناشير، فيما تبيّنَ أنَ مَن كان وراءَها هي جمعية بيروت السرية المؤلّفة من مسيحيين متخرِّجين من الكلية البروتستانتية (الجامعة الأميركية)، فيما لا يوجد دليلٌ واضح على تورُّط مدحت باشا بالأمر، فإنّ مُجمل علاقته به، إن صحّ ذلك، يتمثّلُ في غضّه النظر عن المسألة برمّتها، أو ربما إتاحَتِه المجالَ لحدوثها إلى أقصى حدّ، وإن صحّ قيامُه بذلك فليس لكونه مدفوعًا برغبة تشجيع النزعة العروبية أو الاستقلالية، بل لكون ذلك جزءًا من خطّته التي اعتمدَها في العام الثاني من ولايته للضغط على عبد الحميد للمُوافَقة على مشروعه الإصلاحي(86).

على العموم، وبالرغم من كلّ العراقيل التي واجهَت مدحت باشا، والتي أظهرَته واليًا "متواضع القدرات" في عامه الثاني، بحسب غروس(87)، يمكن القول إنّه ساهم

---

(84) دبلوماسي وكاتب بريطاني متعاطف مع العرب وكان على اتصال بأحمد عُرابي ومحمد عبده في مصر. لنبذة عن سيرته يُنظر مقدمة مترجم كتابه، في: ولفريد سكاون بلنت، **التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر: رواية شخصية للأحداث**، ترجمة صبري محمد حسن، مراجعة وتقديم أحمد زكريا الشلق (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 11-30. وكان بلنت قد أصدر في 1882 كتابه **مستقبل الإسلام**، وتوقع فيه زوال السلطنة وعودة الخلافة إلى العرب، تحديدًا إلى أشراف مكّة، ودعا إلى أن تكون بريطانيا حامية هذه الخلافة. يُنظر: سنّو، ص 95.

(85) Shamir, p. 126.

(86) Gross, p. 303.

(87) Ibid., p. 315.

بشكل أو بآخر بتحفيز علماء دمشق الإصلاحيين إلى انخِراط أوسع في السياسة المحلية، كما أنّه بالرغم من المناخ التآمريّ الذي هيمَنَ على فترة ولايته، كانت فكرة استقلال سوريا قد بدأت تأخذ مساحةً أوسع ضمن النقاش العام.

5 – لقاء أوّل مع وطَنيّات الجيران

لم يكن مشهد وداع مدحت باشا في أواسط آب/ أغسطس 1880 مشابهًا لمشهد استقباله قبل أقلّ من عامين، إذ رحلَ عن سوريا مخذولًا ومهزومًا لينتهيَ به المَطاف بمدينة الطائف في الحجاز، حيث تَمَّ التخلُّص منه لتموت معه آمال السوريين الإصلاحيين الذين اعتبروه شهيدًا للإصلاح. وكان التخلُّص من مدحت باشا أهمّ انتصارات السلطان عبد الحميد على صعيد ترتيب البيت العثماني الداخِليّ، وباشرَ بعد ذلك تطبيقَ سياستِه القائمة على تمتين الهوية الإسلامية ممثّلة بالولاء للخليفة السلطان، والتي عُرفت بسياسة الجامعة الإسلامية، أمّا في سوريا فكان عليه اختيارُ شخص يحظى بثقته ودعمه ليُبقيها تحت سيطرته المباشِرة، فاختار لهذه المهمَة الصدر الأعظم السابق أحمد حمدي باشا ليكون واليًا عليها للمرة الثانية.

واللافت في أعمال حمدي باشا في سوريا هو أنّ نجاحاته كانت عِبارة عن تطبيق لخُطط سلَفه مدحت باشا ومشاريعه، وعند قراءة ترجمة البيطار للوالي الجديد وأعماله نكاد نلمَح شبح مدحت باشا بين تفاصيلها، بخاصة أنّ حمدي باشا، وعلى عكس سلَفه، استمرَّ في منصِبه مدة خمسة أعوام حتى وفاته. لكن وبالرغم من إنجازات الوالي الجديد ومن ثقة السلطان والحكومة، لم تكن مدة وِلايته سهلة بأي حال، فما عدا انتشار الفقر وانعدام الأمن واستمرار استياء الناس مِن سياسة الحكومة، كان الوعي السياسي عند النخبة، من مثقّفين وعلماء إصلاحيين، قد تطوّر متأثّرًا بفترة مدحت باشا، كما كان حمدي باشا على موعد مع أحداث هامّة أثّرت في وِلايته بالعموم، وأهمُّ هذه الأحداث هي ثورة أحمد عُرابي والاحتلال البريطاني لمصر في 1882؛ وضمن سياق الأحداث التي ظهرَت إبّان هذه الثورة وما تلاها من أحداث، كثورة المهدي في السودان في 1883 وغيرها، كانت مجموعة علماء النزعة المحلّية في دمشق في طريقها للزوال، مُفسِحةً المَجال لمجموعة إصلاحية جديدة سمّاها الدارِسون باسم السلَفيّة، كما سنرى.

وبعيدًا عن أعمال حمدي باشا في مجالات الإدارة والإعْمار والتعليم، بدا أنّ أولى مهامّه على المستوى السياسي في دمشق كانت الحَدّ من نفوذ زعمائها السياسيين، وأهمُّهم الأمير عبد القادر الجزائري والمفتي محمود الحمزاوي، هادِفًا من ذلك إلى كبح الثقة بالنفس التي اكتسبَها هؤلاء وغيرهم خلال ولاية مدحت باشا، وبالتالي قَطْع الطريق أمام أيّ احتمال للتفكير بالتمرّد على السلطنة، وهذا كان هاجِس السلطان وقتَها. لكن هذه المهمة لم تكن سهلة، إذ كان تنفيذُها يتطلب وقتًا وتجنّبًا للمُواجهة المباشِرة، فما أن بدأ الوالي محاوَلة الحدّ من نفوذ الأمير قابلَها الأخير بمواجهة حادّة، حيث استنفرَ أعوانَه الجزائريين، وأرسل يشتكي معامَلة الوالي إلى السلطات العثمانية والقنصل الفرنسي في دمشق[88]، وعلى أثر ذلك، اختارَ حمدي باشا تأجيل خططه لمواجهة نفوذ الجزائريين، بخاصّة أنّ الأمير كان يعيش أعوامه الأخيرة.

في تلك الأثناء، كان الناسُ في العاصِمة إسطنبول وفي دمشق يتداوَلونَ أخبار الثورة العُرابيّة في مصر، وبالنسبة إلى الدمشقيين كان لهذه الثورة تأثيرٌ على مستويات عدّة، فبالنسبة إلى العامّة والتقليديين برزَ أحمد عُرابي كقائد مسلم يُدافع عن بلاده ضدّ المستعمِر البريطاني الكافر، وبالنسبة إلى المثقفين والعلماء الإصلاحيين كان زعيمًا وطنيًّا يُدافع عن حُقوق شعبه في وجه "الدخيلين في مصر"، بحسب وصف البيطار، أي الشركس والأوروبيين. ولئن كان البيطار قد عبّر عن ولائه للسلطان عبر تأكيده حقوقَ السلطنة في مصر، إلا أنّه خلال سرده تفاصيلَ الثورة العُرابية لم يبخَس عُرابي حقّه، وفيما لم يبالغ في مديحه اكتفى بانتِقاده على تسرّعه وقبوله تولّي وزارة الحربية[89]. وبالعموم، كانت شعبيّة عُرابي قد بلغت أوجَّها في تلك الفترة، لا في مصر فحسب بل في دمشق وإسطنبول أيضًا، وهذا ما خلق مُعضلة لعبد الحميد، فمن جهة لم تكن سهلةً عليه مواجهة شعبية عُرابي في الشارع المتحمّس له لِدَوافع دينية، ومن جهة ثانية كان يخشى من زعامة عُرابي خصوصًا مع ضغوط البريطانيين على السلطان وإيهامه بانخِراط عُرابي بمشروع الخلافة العربية[90].

(88) Eliezer Tauber, "The Political Role of the Algerian Element in Late Ottoman Syria," *International Journal of Turkish Studies*, vol. 5, nos. 1-2 (Winter 1990-1991), p. 29.

(89) البيطار، ج 1، ص 414-423.

(90) Karpat, pp. 216-221; Selim Deringil, "The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-82," *Middle Eastern Studies*, vol. 24, no. 1 (January 1988), p. 14.

وبالفعل، تحققت مخاوف السلطان حتى قبل أن تتسارعَ أحداثُ الثورة العُرابية، ففي كانون الأول/ ديسمبر 1880، ظهرت مَناشيرُ جديدة على جدران بيروت ودمشق وطرابلس وصيدا وغيرها ربما، وعلى عكس تلك التي ظهرت في عهد مدحت باشا كان لهذه المناشير مطالب محدَّدة: الحُكم الذاتي كما في جبل لبنان، والاعتراف باللغة العربية لغة رسميّة في حكومة الولاية، أمّا اللافِت في هذه المَطالب فكان أن يَخدم الجنود السوريون في سوريا فقط، وأن يُستبدَل بالضباط الأتراك ضباطٌ سوريون في الجيش الخامس، ويبدو واضحًا هنا تشابُه هذه المطالب مع تلك التي نادت بها جماعة عُرابي في مصر. وفي مرحلة لاحِقة بدا أنّ الثورة العُرابية قد ألهبَت مخيّلة قسم كبير من مسلمي سوريا، داخل الجيش وخارجه وفق غروس، ومن الإشارات على ذلك ما ذكرَه القنصل البريطاني في بيروت في تموز/ يوليو 1882 عن ضابِط من دمشق، اسمه شريف أفندي يعمل قائدًا لكتيبة في طرابلس، والذي كان "يُروّج لسياسة وأهداف عُرابي باشا" ويقول إنّ "قضيّة عُرابي هي قضية الإسلام، والعروبة خصوصًا". وفي هذه الفترة كان هناك تخوّف في أوساط العثمانيين والبريطانيين في المنطقة من أنّ مبعوثينَ عُرابيّينَ قد أُرسِلوا إلى دمشق وغيرها لنشر أفكارهم وطلب الدعم، وقد أشار القنصل نفسه في تقرير آخر إلى أنّ ثمّةَ محاولاتٍ قد جرت لتأسيس شيء يشبه "حِزبًا وطنيًّا" في سوريا كما جرى في مصر[91].

وهكذا، كلّما كانت وتيرةُ الأحداث تتسارع في مصر تزداد معها ردود الفعل في دمشق أيضًا، فبعد أن وصلت الأنباء إلى دمشق في الثالث من آب/ أغسطس عن قيام الخديوي توفيق بعزل أحمد عُرابي، اجتمع علماء المدينة وأصدروا قرارًا بأنّ أمْر الخديوي مخالف للشريعة[92]. وتطوّرَت الأمور بعد أن نشرت جريدة **الجوائب** لأحمد فارس الشدياق قرارَ السلطان اعتبار عُرابي وجماعَته من العُصاة[93]، فكانت ردّ فعل مسلمي سوريا هي الغضب - بحسب غروس - ليس تجاه بريطانيا فحسب، بل تجاه السلطان أيضًا، "الذي شاركَ الكُفّار في حملتهم ضدّ الإسلام"، وفي "إذلال

(91) Gross, pp. 333, 335; Tufan Buzpinar, "The Repercussions of the British Occupation of Egypt on Syria, 1882-83," *Middle Eastern Studies*, vol. 36, no. 1 (2000), p. 83.

(92) Gross, p. 336; Buzpinar, p. 84.

(93) طرازي، ج 1، ص 62، الذي يذهب إلى أن الشدياق قبض مبلغ ألف ليرة إنكليزية من السفارة البريطانية ليطبع صورة القرار.

الإسلام". وفي هذه الأجواء المشحونة منح السلطان واليَه حمدي باشا صلاحيّات مُطلقة لضبط الولاية، فاستنفر حمدي باشا الجيش، ومَنَع النقاش في الأحداث المصرية، وفرضَ رقابة على الأخبار القادمة من مصر، وكانت هذه فرصَته للتخلّص من العناصر المحليّة المُشتبَه فيها، فما عدا بعض الأعيان الأكراد، قام بتسريح مُعظم الموظفين العرب الذين كان مدحت باشا قد أتى بهم، واستُبدلَ بهم موظفون أتراك أُرسلوا من إسطنبول، وهذا ما زاد من استياء مسلمي سوريا تجاه حكم عبد الحميد[94].

وبالرغم من جهود حمدي باشا، لم يتمكّن من إغلاق قنَوات تواصل مسلمي سوريا مع مصر وأحداثِها، وإن صحّ ما تناقلَتْه الجرائدُ الأوروبية في تلك المرحلة، عن رسالة أرسلَها عُرابي إلى الأمير عبد القادر يطلب فيها "المَعونة الأدبية لإنقاذ مصر"[95]، فهذا يشير إلى أنّ انخِراطَ سوريا في المسألة المصرية قد بلغ درجة خطيرة بالنسبة إلى حكومة السلطنة. على أنّ هذا النوع من الاحتِكاك غير المباشِر بين السوريين والمسألة المصرية قد تطوّر سريعًا ليَغدوَ احتكاكًا مباشرًا، فبعد محاكَمة أحمد عُرابي وجماعتِه، حُكمَ على بعضهم بالنفي لينتهيَ بهم المطافُ في بيروت، وكان فيهم بعض العلماء، على رأسهم محمد عبده، وهناك احتفلَ بهم أعيانُ المسلمين مِن دمشق وبيروت، وفي كتاب **نفحة البَشام في رحلة الشام** للشيخ المصري محمد القاياتي، المُقرَّب من محمد عبده، نجد تفصيلًا لاجتماع المصريين بأبْرَز علماء دمشق وبيروت ووجهائهما. وتخوّفت حكومة السلطنة، بدورها، من هؤلاء اللاجئين المصريين، بخاصّة بعد أن فضّل بعضُهم البقاء في سوريا خوفًا على مصيرهم في القاهرة، فأوعزَت الحكومة إلى حمدي باشا بترحيلِهم عن الأراضي العثمانية، لكن الوالي أدركَ خطورة الأمر وتأثيرَه على مشاعر مسلمي الولاية، فأرسلَ إلى الحكومة، في شباط/ فبراير 1883، يحذّر من تداعيات هذا القرار، الذي يتطلب تنفيذُه استخدامَ القوّة، ما سيعزّز من تعاطُف المسلمين معهم، وطلب بأن يُسمح لهم بالبقاء في أراضي السلطنة، فاستجابت الحكومة لاقتراحه[96].

(94) Gross, pp. 337-338.

(95) **ثمرات الفنون**، العدد 395 (21/ 8/ 1882).

(96) Buzpinar, p. 87.

في الأثناء، وبحدود أواسط 1883، كان السلطان وواليه في سوريا على موعِد مع تحدٍّ جديد، ففي تلك الفترة كانت أخبارُ نجاح ثورة المهدي في السودان[97] قد انتشرَت في أنحاء السلطنة، وبدأَتْ تَلقى تعاطُفًا استثنائيًّا من المسلمين داخل السلطنة وخارجَها، مِن المغرِب إلى الهند، وحتى في سوريا[98]، ولم يكن خطرُ المهدي يتمثّلُ في تقويضِ شرعيّة السلطان كخَليفةٍ فحْسبُ، بل كان الخوف مِن امتداد ثورته إلى خارج السودان، عبر الحِجاز وصولًا إلى سوريا وفَصْل هذه الأقاليم عن السلطنة، وهذا ما بدا أنّه كان قَيْدَ الحُدوث، إذ تحدّثت تقارير عن أشخاص زاروا المهدي مِن فاس وتونس والحجاز وحتى من الهند، بينما تحدّثَت تقارير أخرى، في آذار/ مارس 1884، عن مبعوثينَ أرسلَهم المهدي إلى عدّة قبائل في الحِجاز والصحراء السورية، وهذا ما دعا حمدي باشا إلى الطَّلَب من أمير الحج محمد سعيد باشا شمدين التوجُّه إلى حائل لمُفاوَضة محمد بن رشيد، وقد نجح في مهمّته في نيسان/ أبريل 1885 إذ أعلن ابن رشيد ولاءَه للسلطان مقابل مسانَدة السلطنة إياه ضدّ منافِسيه من آل سعود[99].

على صعيد آخَر، شكّلَت هذه الظروف السياسية أسبابًا مناسِبة وأعذارًا عمَليّة في الوقت نفسه ليباشر حمدي باشا إجراءاته لتحجيم نفوذ الأمير والمفتي، بخاصّة إذا ما أُضيفَ إلى هذه الظروف رغبة السلطنة في مواجَهة النفوذ الفرنسي في سوريا؛ فبعد موت الأمير عبد القادر في أيار/ مايو 1883 تنافسَ العثمانيّونَ والفرنسيّونَ على قضية انتماء الجالية الجزائرية الوطنيّ، أي الخيار بين قبول الجنسية الفرنسية أو الجنسية العثمانية، الأمر الذي أدّى إلى انقسام عائلة الأمير المكوَّنة من عشرة أبناء وستّ بنات، وبينما نجح القنصلُ الفرنسي في كَسْب قسم من العائلة إلى جانبه، لعلّ أهمَّهم أحمد الجزائري أخو الأمير، المحسوب على عُلَماء دمشق الإصلاحيين، وقبولهم بالتبَعيّة الفرنسية، كان حمدي باشا قد نجح بدوره في كسب ابنَي الأمير الأكبرَين محمد ومحيي الدين، اللذَين مُنحا لقَب باشا وعضويّة في الخدمة المدنية العثمانية، إضافة إلى حسين، أخي الأمير المقيم في إسطنبول. هكذا، وبالرغم من

---

(97) ظهرت دعوته في 29 حزيران/ يونيو 1881.

(98) زين، ص 68.

(99) Gross, p. 339; Fergus Nicoll, "Fatwa and Propaganda: Contemporary Muslim Responses to the Sudanese Mahdiyya," *Islamic Africa*, vol. 7, no. 2 (2016), pp. 252-261.

نجاح فرنسا في الإبقاء على قسم من الجالية الفرنسية تحت نفوذها، إلا أن ادّعاءَها التاريخي بتمثيلها لم يعد ذا قيمة[100].

ولئن لعبَت الأقدارُ لمصلحة حمدي باشا بمَوْت الأمير العجوز، إلا أنّها لم تلعب لمصلحته في ما يخصّ المفتي الحمزاوي، فَبعدَ وفاة الأمير كان المفتي، بشكل أو آخر، الزعيمَ الأقوى والأكثر تأثيرًا في دمشق، التي عادَت المناشيرُ المناهضة لحكومتها المحلية بالظهور على جُدرانها، في دلالةٍ إمّا على غضب شعبي أو على وجود معارَضة ما عند بعض الشخصيّات[101]. إلا أنّ عملية تحجيم نفوذ المفتي كانت محفوفة بخطر استفزاز هذه الشخصية القوية صاحبة المنصِب الأكثر أهمية في الولاية بعد الوالي، والحقيقة أنّ تفاصيل ما جرى بين الوالي والمفتي ليست معروفة، وبقيت عُرضةً للتفسير بناءً على تقارير القناصل الأوروبيين، وما عُرف هو أنّ خِلافًا حدثَ بين الرجلين في حوالى 1883، اعتزل المفتي في دارِه على أثره. وبينما رجّح وايزمن أنّ سبب الخلاف هو تقليص نشاطات الجمعية الخيرية في مجال التعليم[102]، أضافت شيلشر بدورها سببًا آخر هو، باختصار، القناعة التي تشكَّلَت عند السلطات العثمانية مدعومةً بتقارير القناصل، عن تآمر المفتي إثر اتّصاله بالفرنسيين للانفصال عن السلطنة وتعاطُفه مع ثورة المهدي في السودان[103]. والأرجح أنّ هذه الرواية التآمرية عن المفتي بعيدة عن الواقع، فمن جِهة خلطَت التقاريرُ الفرنسية بين علاقة المفتي بالأمير أو بِهولو باشا العابد المقرب من الفرنسيين، وبين مَشاريع الانفصال المُختلفة التي كان الأمير مِحْورها. ومن جهة أخرى، لا يمكن ما أشارت إليه شيلشر من متابَعة المفتي أنشِطة المهدي أن يشكّل إدانة له، بخاصّة لأنّ أخبار حركة المهدي كانت محلّ متابعة كبار علماء المسلمين، ومنهم جمال الدين الأفغاني، فضلًا عن أنّ الوشائج الصوفيّة، التي كانت عصَبًا رئيسًا في حركة المهدي، كان لا بدّ وأن تثير اهتمام عالِم بمُستوى محمود الحمزاوي؛ وأخيرًا، لم يكن المِزاجُ العامّ لعلماء دمشق، الإصلاحيين على الأقل، قد وصل إلى مرحلة تبنّي فكرة الانفصال عن

(100) Gross, pp. 365-366.

(101) **لسان الحال**، العدد 613 (11/ 10/ 1883).

(102) Weismann, p. 243.

(103) ليندا شيلشر، **دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، ترجمة عمرو الملاح ودينا الملاح، مراجعة عطاف مارديني (دمشق: دار الجمهورية، 1998)، ص 233-235.

السلطنة العثمانية أيًّا تكن درجة الاستياء من سياسة الحكومة، وهذا ما لاحظه أيضًا زين نور الدين زين[104].

أخيرًا، يبدو مستبعَدًا أنّ خلاف المفتي الحمزاوي مع حمدي باشا كان على خلفيّة تقليصِ نشاط الجمعية الخيرية أو مجلس المَعارف، إذ عُرف حمدي باشا بموقفه الإيجابي في مسألة التعليم، والذي لا بدّ وأنّه تَلاقى مع جهود الإصلاحيين، وبهذا، تبقى مسألة سبب الاختلاف بين الرجلين غير واضحة، ولا نملك بخُصوصها غير الرُّكون إلى التحليل، إن جاز لنا ذلك، ففي تلك الفترة، وعلى أثر الفساد في وارِدات الأوقاف في دمشق، كانت الأوامر قد صدرَت من الحكومة المركزية إلى الوالي بتشكيل لجنة للبحث في إصلاح الأوقاف وتنظيمها سُمّيَت (قومسيون الأوقاف)[105]، وقد ترأّسَها المفتي الحمزاوي وكان فيها بعض الأعيان، ولعلّ أعمال هذه اللجنة قد أدّت إلى صِدام بين المفتي ومصالح الأعيان وانخرطَ الوالي في هذا الصدام. وهناك أيضًا تفسير آخر لعلّ فيه شيئًا من الوجاهة، إذ يبدو أنّ مُشكلة المفتي الحمزاوي مع السلطات كانت على مستويين، محليّ على الأكيد تمثّلَ بحمدي باشا كما رأينا، ومركزيّ في العاصمة، فلا يتعلّق بشخص السلطان بل بأحَد أقطاب النفوذ في القصر، وهو الشيخ أبو الهدى الصَّيّادي، الذي سنأتي على دوره لاحقًا، فقد كان أبو الهدى المتمتّع بثِقة السلطان يبذل جهدَه لاختراق طبقة العلماء في المنطقة العربية، عبر تعيين أقارِبه أو تابِعيه في مناصب مختلفة، بخاصّة في المناصِب المتعلّقة بنقابة الأشراف التي سعى للسيطرة عليها بِاعتبارِه شريفًا وممثّلًا للطريقة الرفاعية الصيّاديّة، ولئن نجحَ في بيروت وحماة وغيرها، إلا أنه لاقى مقاومة في حلب من عبد الرحمن الكواكبي، أدت إلى هجرة الأخير إلى مصر وتحوُّلِه إلى أحد رموز المعارضة لحكم عبد الحميد، فضلًا عن كونه أوّل العرب الداعين لفِكرة الخلافة العربية، وفي هذا الإطار من المنطقيّ أنّ المفتي الحمزاوي كان عقَبةً في سَعْي أبي الهدى لتوسيع نفوذه في دمشق، لا لكون المفتي نفسه من عائلة راسِخة من الأشراف فحسب، بل لتعارُض أفكاره الإصلاحية مع أفكار أبي الهدى، التي ركّزت على إعادة الاعتبار للنسخة القديمة من الصوفية غير الإصلاحيّة والمتوافِقة مع الحاكم، وانخراطه في سياسة الجامعة الإسلامية لعبد الحميد.

---

(104) زين، ص 69.

(105) **لسان الحال**، العدد 620 (5/ 11/ 1883).

على العموم، وقبل الانتِقال إلى مسيرة علماء النزعة المحلية في تلك الفترة، لا بدّ من التوقّف قليلًا عند بعض تأثيرات الثورة العُرابية، ومن بَعدِها ثورة المهدي، على علماء دمشق الإصلاحيين، ولعلّ المِثال الأنسب لذلك هو عبد الرزاق البيطار. وقد مرّ معنا سابقًا أنّ علماء دمشق كانوا على اطّلاع على ما تكتبه الصحافة، خصوصًا في بيروت، لكن في فترة الثورة العُرابية بدأوا يطّلعون على نوع مختلف من الصحافة، لا يتمثّل فقط بجريدة **الطائف** الناطقة بلسان عُرابي، بل بشخصية محرّر الجريدة عبد الله النديم (1845-1896)، وهو إحدى الشخصيّات التي ساهمت في رسم ملامح الوطنية المصرية، وكان على اتّصال بكل من عُرابي ومحمد عبده وجمال الدين الأفغاني، فضلًا عن كونه في مرحلة متقدِّمة من عمره معلّمًا لمصطفى كامل، أحد أبرز الوطنيين المصريين[106]. واللافت في موقف البيطار أنّه في رِوايته عن الثورة العُرابية، وبالرغم من تجنُّبِه التقليل من هيبة السلطنة والسلطان فيها، قد وصفَ عبد الله النديم وصفًا إيجابيًّا بقوله: "ونشأ فيهم حِزْب يُسمّى الحزب الوطني زعيمُه في الكلام رجلٌ يَسمّى عبد الله نديم، فصيحُ اللسان، عارِفٌ بطرُق الكلام، وكثُرت منه الخطب في المجامع والمواكب"[107]؛ وكان النديم هو نفسه مَن كتب في **الطائف** في الثاني من تموز/يوليو 1882 يحذّر من تدخُّل السلطنة عسكريًّا لدعم الخديوي، متوعّدًا بأن تلقَى القوّة العثمانية مقاومةً مصرية أكبر من مقاومة القوة البريطانية؛ ولئن كان البيطار أشار إلى هذا المقال، إلا أنّه تجاهلَ ذِكر الجريدة والنديم، وذلك بالرغم من أنّ **الطائف** كانت متداوَلة في دمشق في تلك الأثناء[108]، بمعنى أنّ معلومات البيطار عن النديم لم تقتصِر على كونه خطيبَ الثورة العُرابية بل بكونه أحد الكتّاب المصريين كذلك.

إلى ذلك، ومن باب الاطّلاع على الصحافة، إضافةً إلى رَدّة فعل السلطات في دمشق، كان علماءُ دمشق يشهدون، بشكل مباشِر وصريح، مسألة سياسيّة جديدة، هي الانتماء الوطني الرسميّ، أو الجنسيّة، فقبل أن تكون هذه المسألة موضوعًا داخِليًّا، كما انعكسَ في مسألة عائلة الأمير عبد القادر، كانت أحَدَ مواضيع الثورة العُرابية،

(106) لنبذة وافية عن حياة النديم وأعماله، يُنظر: أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1948)، ص 202-248.

(107) البيطار، ج 1، ص 415.

(108) Deringil, p. 13; Buzpinar, p. 84.

فانطلاقًا من قَناعة السلطان عبد الحميد بأنّ "الثورة العُرابية كانت في صَميمها حركة وطنية بإمكانها أن تعرّض السيطرةَ العثمانية على الولايات العربية للخطر"، وضمن الجهود الدبلوماسية للسلطنة، ومن بينها بِعثة درويش باشا، كانت الحكومة العثمانية قد نشرَت إعلانًا في الصحافة المصرية في تموز/ يوليو تطالب المِصريين بطاعة الخديوي، وتحذّر مِن أنّه "لا قوميّة ولا جنسيّة في الإسلام، وأن الدين والجنسية أمر واحد"[109]. ونَجدُ عند البيطار إشارةً إلى تطوّر في مسألة الوعي بالانتماء هذه، وذلك عندما أشار إلى الشركس في مصر على أنهم "دخيلون"، وهنا يتماهى البيطار مع التعريف الوطني أو القومي للثوّار المصريين، ويبدو موافقًا على هذا التعريف، بمعنى أنّه تبنّى المعنى السياسيّ المنبثِق عنه، وبهذا تخلّى البيطار عن تقليد دمشقيّ إسلاميّ كان التمييز فيه بين الجماعاتِ أو الأقوام لا يحمل معانيَ سياسيّة ولا يفترض نبذًا للمختلِف منها عن الجماعة المحلية، في مدينة كانت تتطوّر بجهود الوافِدين إليها من غرباء، ولا تلبث أن تتقبّلهم وتعطيهم هويّتها.

إلى ذلك، تبقى مسألة أخرى، وهي ردّ فعل علماء دمشق الإصلاحيين على حركة المهدي في السودان، ففي حين لا تشير المصادر المحليّة إلى شيء بهذا الخصوص، اعتمدَ الدارِسونَ على تقارير الدبلوماسيين الأوروبيين التي أكّدت وجود تعاطُف في سوريا مع هذه الحركة، ولا نملك في هذه المسألة إلا ما كتبَه البيطار بخصوصها، فخلال ترجمته للسلطان عبد الحميد أشار إلى حركة المهدي، ثمّ أفرد، بعد الترجمة بحثًا فقهيًّا خاصًّا عنوانه "مباحث في المهدي المنتظر"[110] في سبع عشرة صفحة، ولئن كان موضوعيًّا فيه بخُصوص ذِكره تضارُبَ الروايات بخصوص ادّعاء زعيم الحركة السودانية كونَه المهدي المنتظر، وكونَه مجرّد شخص يقاوم الاحتلال، فقد بتّ في المسألة بأنّه ليس المهدي، مشدّدًا في أكثر من مناسبة على وجوب طاعَة السلطان الخليفة. وهذا ما يعني باختصار أنّ تعاطُف الدمشقيين مع المهدي، إن وُجد، كان مجرد تعاطف دينيّ مع زعيم يقاوِم الأجانب، لا مع متمرّد على السلطنة، وهذا ما يؤكّد ما أشرنا إليه سابقًا بخصوص موقف المفتي الحمزاوي من هذه الحركة.

---

(109) Buzpinar, p. 85.

(110) البيطار، ج 2، ص 803-821.

أخيرًا، إن صحَّ أنّ علماء دمشق كانوا يُراقبونَ بالتفاصيل ما يجري في مصر ومِن بعدها السودان، وهو الأرجح، فلا بدّ أنّ الأمرَ قد فتح بابًا لإعادة التفكير والتأمّل، على مستوى الهويّة والانتماء، أو التبَعيّة بلغة ذلك العصر، كون العلماء أحَدَ مصادر تشريع هذه التبَعيّة، فبالرغم من إقرارِهم بانتماء مصر إلى التاج العثماني، ولو اسمِيًّا، كانوا يشهدون للمرة الثانية تمرّدَ مصر على السلطنة، لكنّ التمرّدَ هذه المرة كان بقيادةٍ ودَوافعَ محليّة، على عكس المرة الأولى، حين كان مِحوره طُموحَ محمد علي. على أنّ توخّي الدقّة والموضوعيّة في هذه المسألة يمنعُنا من المضيّ قدُمًا فيها، ليترك لنا الأسئلة التالية: فهل هزّت الثورة العُرابية وما رافقَها مِن أحداث صورةَ السلطنة في عيون علماء دمشق، ولو بشكلٍ غير محسوس؟ وهل ساهمت هذه الأحداثُ في إعادة تعريفهم مسألة الانتماء، بخاصّة وأنّهم كانوا في المرحلة السابقة قد انتقَلوا من توسيع دائرة انتمائهم الجغرافي الخاصّ أو المحليّ من "دمشق" إلى "سوريا"؟

سنبقى عند مسألة التفاعل مع الأحداث "الوطنية" الخارِجية، فضمنَ سلسلة الأحداث التي أثّرت في دمشق، إضافةً إلى الثورة العُرابية والاحتلال البريطاني لمصر وثورة المهدي، هناك حدث آخر لا يقل أهميّة عن البقية، وذو علاقة مباشِرة بدمشق والدمشقيّينَ، ويتمثّل هذا الحدَث بتشكيل ولاية بيروت في 1888. فإن كان علماء دمشق قد شهدوا وتفاعَلوا مع وِلادة الوطنية المصرية وتفاعلوا معها عبر ثورة عُرابي والاحتلال البريطاني، فإنهم بعد فصل مدينة بيروت عن وِلايتهم كانوا يشهدون ولادة الوطنية اللبنانية، أو بداية المَسار الذي أدى إلى ولادة هذه الوطنية. على أنّ الحذَر واجبٌ هنا، فمسألة الوطنية اللبنانية ما زالت مِن المسائل الإشكاليّة على مستوى التأريخ، فقد اختلف المؤرّخون اللبنانيون ضمن ما سُمّي "الصراع على تاريخ لبنان"[111] على تحديد تاريخ ظُهور هذه الوطنية وعلى تعريفها في الوقت نفسه، على أنّ ما قصدْتُه في الإشارة إليها هنا، إنْ جازَ التبسيط، هو شعور الانتماء المحَلّي الذي بدأ بالظهور عند اللبنانيين في المرحلة التي أعقبَت تشكيل متصرّفيّة جبل لبنان ومن ثمّ ولاية سوريا، بعدما تمَّت عملية استيعاب طموح اللبنانيين شِبه الانفِصالي الذي تزعّمَه الموارنة منذ بداية الحرب الأهلية في 1840، الأمر الذي

(111) هو عنوان كتاب أحمد بيضون المرجعيّ. يُنظر: أحمد بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين**، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1989).

جعلَ الانتماء اللبناني في موقع حائِر بين انتماء أوسَع إلى الهويّة السورية العثمانية، يذوب فيه هذا الانتماء، وبين الاحتفاظ به عن طريق تمييزه عن ذاك الانتماء السوري، وذلك بتوسيع رُقعة "الأرض" التي تحدّد الانتماء اللبناني وتكون "النواة" التي تقوم عليه، الأمر الذي اقتضى المطالَبة بتوسيع حدود المتصرّفيّة لتشمل مدينة بيروت الساحلية وبعضَ الأقضية الأخرى التي كانت غالبية سكانها من المسلمين.

سنُجازِف إذًا ونعتبر أن مصير بيروت، إن صحّ التعبير، أي المطالبة بضَمّها إلى المتصرفيّة كان من أولى علامات الانتماء اللبناني في تلك الفترة، وقد مرّ معنا سابقًا اعتراضُ اللبنانيين على شمول بيروت ضمن ولاية سوريا في 1865، والمُجادَلات التي جرَت لاحقًا في مجلس المبعوثان بهذا الخصوص بين النوّاب اللبنانيين من جهة والدمشقيين من جهة أخرى[112]؛ على أنّ اللافِت في هذه المسألة، إذا ما أردْنا ملاحظتها من طرف الدمشقيين وعلمائهم، أمران: الأول هو اختِفاء غلَبَة الطابع الديني على قضية مصير بيروت، أما الثاني وهو الأهمّ، أنّ مجموعة المُدافعين عن مصير بيروت لم تقتصِر على أشخاص لم تكن لهم صِلة مباشِرة بدمشق، بل كان من بينهم شخصيّات تمتَّعَت إلى جانب علاقاتها المباشرة بالدمشقيين، باحترام هؤلاء، كان من بينهم مسيحيون من أمثال خليل خوري، أو مسلمون من أمثال الشيخ يوسف الأسير وإبراهيم الأحدب، وبالتالي يمكن القول إنّ علماء دمشق الإصلاحيين كانوا يشهدون بشكل مباشِر، عبر خوري والأسير والأحدب وغيرهم، أو غير مباشِر عبر الصحافة، تطوّرات مسألة الوطنية اللبنانية.

والحال أنّه لم يصِل إلينا بخصوص ردّ فعل علماء دمشق على هذه المسألة إلا إشارات بسيطة عند البيطار، وهي وإن كانت غير حاسِمة بخصوص التعرّف إلى موقف العلماء من مسألة الوطنية اللبنانية، إلا أنها تبقى ذات دلالة بأيّ حال، فخلال ترجمة البيطار لراشد ناشد باشا، الوالي الذي فُصِلت بيروت عن دمشق في آخِر ولايته، أشار البيطار إلى الحدَث، فقبلَ وقوعه يقول: "تسامعَ الخبر بين الناس أنّ الذات الشاهانية لم تسمح بقَسَم الولاية"[113]، وهذه الجملة لا تشير فقط إلى رغبة مُضمرة عند البيطار بعدَم فصل بيروت، بل إلى اهتمام العامّة بهذه المسألة وربّما قلقهم بشأنها،

(112) Hanssen, p. 46.

(113) البيطار، ج 3، ص 1570.

ومن ثمّ يكمل البيطار مضيفًا إلى الحدث لمسة تراجيديّة إن صحّ القول، بإشارته إلى أنّ وصول خبر فَصْل بيروت عن دمشق إلى الوالي قد زاد مِن مرَضه وسبّب وفاته. على أنّ هذا كلّه لم يمنع البيطار من الترجمة ليوسف الأسير وإبراهيم الأحدب، على رغم انخراطِهما في مسألة الانتماء اللبناني. لكن إشارات البيطار هذه برغم أهميتها لا تفيد بتقدير موقف واضح وناضج من المسألة برمّتها، بالمقارنة مع موقفه الواضح من المسألة المصرية، وهذا ما يسمحُ لنا باستنتاج حذِر، هو أنّ البيطار لم يرَ في الأمر حين حدوثه طابعًا وطنيًّا أو حتى دينيًّا، باعتبار أنّ ما يَحدث إنّما يحدث ضمن الوطن الواحد الذي هو السلطنة، أو لعلّه لم يُرِد أن يمنحه هذا الطابع. على أنّ ذلك لا ينفي في النهاية أنّ علماء دمشق كانوا بالفعل يشهدون الإشارات الأولى على ولادة مشاعِر انتماء وطني محلي عند جيرانهم اللبنانيين والمصريين في فترة واحدة تقريبًا وعبر سياق تداخلَت فيه عوامل ظهور هذه الإشارات.

الفصل السابع

بين ابن تيمية وابن عربي: تسلُّم وتسليم

1 - السَّلَفيّة الدمشقيّة

في حدود الفترة بين ولاية مدحت باشا وبداية ولاية حمدي باشا، بدأ تيّارٌ فِكْريّ جديد ينضجُ ضمن مجموعة علماء دمشق الإصلاحيّين. خلال عَقد من الزمن، اكتملَت ملامح هذا التيار وأصبحَ النهجَ الإصلاحيَّ الجديد المُسمّى "السلَفيّة"، والذي خلّفه نهجَ الأمير عبد القادر. على أنّ ما ندعوه هنا بالسلَفيّة الدمشقيّة لم تكن كسابِقاتها من حرَكات الإصلاح التي ظهرت في دمشق، إذ لم تصلْ إلى المدينة قادِمةً من خارجِها، ولم يكن لها زعيمٌ أو راعٍ مسؤول عن التبشير بها وتنظيم أمورِها، بل كانت هذه الحركة في بدايَتها نتيجةَ سِياقٍ من تطوُّر أفكار علماء دمشق الإصلاحيين بالدرجة الأولى، وذلك قبل أن يتسلّمَ رايةَ الحركة جيلٌ جديد من العلماء. بالتالي، سنستعرضُ مَسار التطوّر الفكري الذي أدّى إلى ظهور السلَفيّة، وأبرز العلماء الذين ساهموا في هذا التطوّر، قبل الوصول إلى الجيل الجديد.

بدايةً، لا بدّ من شرح بسيط لمنهج السلَفيّة وفِكْرها، إذ هو الميل الذي ظهرَ عند علماء دمشق لإضعاف سَطوة مبدأ "التقليد" في الأحكام الشرعيّة تمهيدًا لإلغائه، ومَنْح الأولويّة إلى مبدأ "الاجتهاد"، الأمر الذي يعني من جهة أخرى، إعادةَ الاعتبار لتعاليمِ أحَد أقطاب المذهب الحنبلي الدمشقيين وهو أحمد بن تيمية؛ وفي هذه النقطة تحديدًا هناك اختِلاف بين الدارسينَ على مسألة هامّة رغم شكليّتها: هل تبنّى علماءُ دمشق الأفكارَ السلَفيّة بتأثير من الخارج أم كان لتبنّيهم لها طابعٌ أصيل، بمعنى أنّه ذاتيّ المنشأ؟ وقد عبّرَ كل من كومينز ووايزمن عن هذين الاتجاهَين، فبالنسبة إلى

كومينز هناك تأثير خارجيّ، عبر علماء آل الألوسي في العراق، وأبرزُهم الإصلاحيّ خير الدين الألوسي، الذي دافعَ عن تراث ابن تيمية وكان متأثّرًا أيضًا بأفكار معاصِره الهندي صديق حسن خان، الذي كان بدوره من مدرسة ابن تيمية[1]. أمّا وايزمن، وعلى العكس، فإنه يرى أنه بالرغم من أن علماء دمشق "كانوا على إدراك بأعمال معاصِريهم في الهند والعراق، كان علماء دمشق على دراية أفضل بتعاليم ابن تيمية، ذاك أنّ تعاليم ابن تيمية هي جزء من تراث المدرسة الحنبليّة في دمشق، التي تُعتبر أحدَ أهمّ مراكز تعاليم هذا المذهب في السلطنة والعالم الإسلامي بالعموم"[2].

بكلّ الأحوال، برزَت المدرسة الحنبليّة الدمشقيّة، وعلى رأسها العلماء من آل الشطّي، كأداة حيويّة لمواجَهة التغيّرات التي بدأت منذ ظهور حركة الوهّابيين في الحجاز، التي تصدّى لها حسن الشطّي في موقِفه الفقهي الشهير، ومن ثمّ في ميله للاعتماد على مبدأ "التلفيق"[3] كونه موافقًا لتعاليم ابن تيمية. لكن بمرور نصف قرن بدَت الحاجة إلى مساهمة آل الشطّي والمدرسة الحنبليّة الدمشقيّة أكثر إلحاحًا، إذ لم تعد دمشق محصَّنة أو بعيدة عن التغيّرات التي كانت تحدث، بل أصبحت، بشكل أو بآخر، مسرحًا لهذه التغيرات على مستويات مختلفة، فإضافةً إلى ما استعرضْناه سابقًا من الحالة السياسية والاجتماعية، كان هناك مسائل التقدُّم العلمي والاختراعات الحديثة، إلى جانب التحدّيات التي فُرضت على علماء دمشق نتيجةَ قبولهم بسياسة الهويّة السورية العثمانية، والتي كانت جميعُها بحاجة إلى تدخّل العلماء تمهيدًا لقبولها أو رفضها؛ هنا نجد الدورَ البارِز الذي اضطّلع به محمد الشطّي ابن حسن، والذي قليلًا ما جذبَ الباحثين، لكنه حَظِيَ باهتمام وايزمن، فما الجديد الذي أتى به محمد الشطّي؟

تكمن أهميّة محمد الشطّي (1832-1890) في الأفكار التي صاغَها عبر كتاباته، والتي كانت المدخل الذي أدى إلى بلورة الأفكار السلَفيّة، وكانت أيضًا

(1) David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 1990), pp. 24-26.

(2) Itzchak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Islamic History and Civilization: Studies and Texts 34 (Leiden/Boston: Brill, 2001), p. 273.

(3) المراد بالتلفيق بين المذاهب أخذ صحة الفعل من مذهبين معًا بعد الحكم ببطلانه على كل واحد منهما بمفرده.

بِمثابة الخلفيّة الفكرية التي قامَت عليها العقيدة السياسية والاجتماعية لحرَكة السلَفيّة الدمشقيّة. ومن بين كتاباته نَكتفي باستعراض بعض الإشارات التي وردَت في رسالته الشهيرة المسمّاة **توفيق المواد النظامية**، التي عرضَ فيها إلى جانب آرائه المختلفة أفكارًا في واجِبات الإمام (الحاكم) ومساعِديه، فمن ناحية يُشير استخدامُه مُصطلحات حديثة مثل "التمدن والاجتماع" أو "القضية الاجتماعية" إلى نُضْج في أسلوب تفكير علماء دمشق، الأمر الذي انعكسَ في آرائه التي خرجَت عن السائد والمتَّفق عليه بين العلماء، كآرائه التحرّرية تجاه المرأة والغِناء، أو تشجيعه على تعلّم اللغات الأجنبيّة، وحتى قوله بجَواز العمل بالتلغراف، على أنّ الأبرز في هذه الآراء ما كتبَه بخصوص الأقلّيّات مِن "أهل الذمّة"، والتي أخذت حيّزًا كبيرًا من رسالته، فنجده يقول: "على الإمام حِفْظُ أهل الذمّة ومَنْعُ مَن يؤذيهم ودَفْعُ مَن قصَدَهم بأذًى وأخْذهم في أحكامنا في نفس ومال وعِرض وإقامة الحَدّ عليهم فيما [في ما] يحرّمونه، كزِنًا وسرقة، ولا يُحَدّون فيما [في ما] يعتقدون حِلَّه، كخَمر ونِكاحٍ مُحرَّم وأكْل لحم خنزير، إلا أنَّهم يُمنَعون من إظْهاره"، وفي مكان آخر يقول: "يقاتِل الإمام عن أهل الذمّة كما يُقاتل عن المسلمينَ، ولا يُسترقّونَ ولو نقَضوا العهد ولا يُكَلّفوا [يُكَلَّفون] إلا طاقَتَهم لأنهم بذلوا الجِزية على أن يأمَنوا في أنفسهم وأموالهم وأهليهم"[4].

ولئن كان صحيحًا للوهلة الأولى أنّ ما كتبَه الشطّي بخصوص الأقليّات لا يبدو جديدًا، إلا أنّ طرحه بهذا الشكل وكواجِبات على الحاكِم، في فترةٍ كان التيّار المحافِظ المُعادي للتنظيمات قد سيطر على الحكومة في إسطنبول، وعبد الحميد يستعدّ أثناءَها لتطبيق سياسَته الإسلامية، لم يكن مصادفةً في أغلب الظنّ، بخاصّة في دمشق، التي كانت العلاقة فيها بين المسلمين والمسيحيين ما زالت تثير الحساسيَات، فالشطّي هنا يبدو كأنّه تجاوَز الموقف الإسلامي الكلاسيكي الذي يُقرّ بواجب تأمين أهل الذمّة، وعبارتُه "يُقاتل الإمامُ عن أهل الذمّة كما يُقاتل عن المسلمين" تُبرِز هذا التجاوُز، فالأمر هنا يتخطّى إقرارًا بحقوق الأقليات ليصل إلى مُساواتِهم بالأكثريّة المسلمة. على أنّنا إذا ما أضفْنا أفكار الشطّي هذه إلى مَواقف

(4) محمد الشطي، **توفيق المواد النظامية لأحكام الشريعة المحمدية** (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص 7-8، 15، 19، 26، 40، 51، 90.

غيره من العلماء في السياق ذاته، كسليم العطار مثلًا، فنحن أمام حالة جديدة من ترسيم العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، فإذا كان صحيحًا أنّ علماء دمشق الإصلاحيّين قد قبلوا بالإصلاحات العثمانية وانخرَطوا في سياستها بعد 1860، فإننا نجدُهم في الثمانينيّات يقرّون بوجود شريك مجتمعيّ لهم (المسيحيين بشكل خاص)، ولو شابَ هذا الإقرار احتفاظٌ رمزيّ ولغويّ بفوقيّة الإسلام. وهكذا، بدا علماء دمشق وكأنّهم يغادِرون الموقف الإسلامي المُتصلّب ضدّ المسيحيين الذي تمثّلَ في كتابات ابن عابدين وتعاليم الشيخ خالد في الثلث الأول من القرن.

والحال أنّ الشطّي لم يكتفِ بما سبَق كأفكار جديدة، فقد طرحَ ما تُمكن تسميتُه إعادة تعريف دور العالِم في الدولة، فانتقل من التشديد أكثر من مرة على لزوم أن يكون للحاكم "أهل مشورة من أهل الفِقه والتقوى والعِفّة والأمانة"، إلى إدراج العلماء ضمن فئة "ولاة الأمر"، إذ شدّد على أنّ "طاعة الإمام والولاة والأمراء والعلماء الذين يُعلّمون الناس دينَهم واجبة"، وقد رأى وايزمن أنّ هذه الفكرة إنما تعكس رغبةَ العلماء المحليين في دمشق في المشاركة في إدارة الولاية، ثمّ يعمّم بأنّ ما طرحَه الشطّي من أفكار بالعموم كانت تعبيرًا عن أفكار العلماء الإصلاحيين، وفي مقدّمهم المفتي الحمزاوي، وعن معارَضتهم سياسة عبد الحميد الإسلامية[5]. وضمن هذا السياق، تبدو رسالة الشطّي كأنّها تنتمي إلى تقليد قديم مارسَه العلماء المسلمين، وهو المتمثّل في أدب النصيحة الموجّه للحاكِم، ومن هنا، وإذا ما أسرفنا في التأويل، يمكن القول إنّ الشطّي يعيد تذكير الحاكم بِدور العلماء كمساهمين في منح الشرعيّة له.

وإلى جانب الشطّي، نجد هذه الأفكار عند عالِم آخر من علماء النزعة المحلية، هو أحمد الجزائري (1833–1902) أخو الأمير عبد القادر، الذي لم يكتفِ بالتعبير عن معارضته لسياسة عبد الحميد باحتفاظه بالجنسيّة الفرنسية بدلًا من العثمانية، بل كان في الفترة نفسها، بعد موت الأمير بعامين، قد كتب عدّة رسائل بتشجيع من المفتي الحمزاوي، عرضَ فيها لأفكاره الإصلاحية التي عكست موقفه السياسي أيضًا، وكان

(5) كمثال على ذلك كان المفتي هو من شجّع الشطّي على تأليف **رسالة في مسائل الإمام داوود الظاهري**، وهي مجموعة من أحكام هذا الإمام جمعها الشطّي من كتب الفقه الحنبلي. يُنظر: محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة، **تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري**، ط 2 (دمشق: دار الفكر، 2016)، ج 1، ص 112.

انتقدَ في كتاباته كلًّا من العلماء الرسميين والصوفيين المؤيّدين للسلطان، ولئن استعان بتُراث "العلّامة المحقّق" ابن تيمية في هجومه على هؤلاء العلماء، إلا أنّه ميّزَ نفسه عن السلَفيّين بدِفاعه عن نموذج الصوفي الحقيقي في وجه الصوفي الزائف، وكونه اعتبر الصوفية إنّما تتّبع السلَف عبر اعتمادها على القرآن والحديث[6].

وبهذا، يمكن أن نُجمل دورَ علماء النزعة المحليّة في سِياق المرحلة التي أدّت إلى ظهور السلَفيّة، في محوَرين أساسيّيَن: الأول هو إعادة الاعتبار لتُراث ابن تيمية كما رأينا في حالة محمد الشطّي وأحمد الجزائري، والثاني هو التقليل من سطوة "التقليد" ومنح الشرعيّة لمبدأ "الاجتهاد".

وبينما كان للمفتي الحمزاوي دور في المحور الأول من عمَلية التمهيد لظهور السلَفيّة، كان له دور في المحور الثاني أيضًا، إذ ساهم بالترويج لقبول "الاجتهاد"، وهذا ما كشفَه كومينز، الذي عثر في مكتبة آل القاسمي على مجموعة فَتاوٍ للحمزاوي تثبت ذلك، وخلص من خلالها إلى وجود نقطتينِ حول "التقليد" عند المفتي اقتربَتا من رأي السلَفيّين، هما الاعتراف بمبدأ سموّ الأحاديث النبويّة على أحكام الأئمّة، وهو مبدأ استخدمَه السلَفيّون لمهاجمة التقليد، والثانية سماح المفتي بالاجتهاد في ظروف معينة[7]. وبالعموم بدا الدور غير المباشر للمُفتي في التمهيد لظهور السلَفيّة دورًا أساسيًّا في تلك المرحلة، واكتسبت الأفكار التي عبّرَ عنها أو شجّع على ظهورها أهميتَها كونَها صادرة أو مدعومة من قمّة هرم المؤسسة الدينية في دمشق، وعن عالِم متمرّس، أو من "فُحول العلماء" بحسب لغة تلك الأيام. ومن الطبيعي أنّ أفكارًا كهذه لم تكن لِتُرضي وُلاة الأمور في العاصمة، ففي تلك الفترة، التي كانت علاقة السلطة بالمفتي تراوح بين المُضايقة عن طريق حمدي باشا ومحاولة الاحتواء عن طريق التكريم الرمزي الصادر عن السلطان، لم يَكُن المفتي يعمل على تطوير أفكاره على المستوى الشَّرعيّ فحسْب، بل ظهرَ تغيُّر في أفكاره السياسية أيضًا[8]، لكن تقدُّمه في العمر لم يُفسِح المجالَ لتبيّن معالِمها، وبهذا، كان عندما مات في 1887 قد أدّى

(6) Weismann, *Taste of Modernity*, pp. 235-240; Commins, p. 38.

(7) Commins, pp. 70-71.

(8) ليندا شيلشر، **دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، ترجمة عمرو الملاح ودينا الملاح، مراجعة عطاف مارديني (دمشق: دار الجمهورية، 1998)، ص 233-234.

دورَه تجاه الجيل المُقبل من علماء دمشق الإصلاحيين، سواء عبر التمهيد لظهور السلَفيّة أو عبر تبنّي الوُجهة السياسيّة المعارِضة لسياسة عبد الحميد.

وبموت المفتي الحمزاوي، وقبلَهُ موت الأمير عبد القادر، كانت مجموعة علماء النزعة المحليّة قد ضَعُفت وفي طريقها للاختفاء، فلم يبقَ من علمائها الأقوياء إلا سليم العطار، الذي كان أكثر قدرة من المفتي على الاحتِفاظ بمكانته أثناء العهد الحميدي حتى وفاته في 1890، إلا أنّ دوره الإصلاحي استمرَّ بعد موته عن طريق عمّه وتلميذه بكري العطار (1834-1903)[9]، الذي ورثَ منصِب سليم في تدريس البُخاري في الأموي والتكِيّة السليمانية، وكان خلال العهد الحَميدي قد ازداد عدد طلابه، وتزاحم الناس من علماء وأعيان وتجّار على دروسه، ولم يكن يتجنّب صُحبة الأعيان والمسؤولين، الأمر الذي سمح له بأن يكون وسيطًا بين العامّة والسلطة، والأهمّ من ذلك أن هذا سمح له بأن يكون أحد المُدافعين الأساسيين عن السلَفيّين، الذين تمتّعوا بدعمه ومساندته.

وقبل الانتقال إلى معاينة الأحداث التي عبّرت عن ظهور السلَفيين وأفكارهم والتحدّيات التي واجهتهم، لا بدّ من استعراض أهمّ العلماء الذين انخرطوا في هذه الحركة الفكرية. وقد ميّز وايزمن بين فرعين مُتمايِزَين للسلَفيّة في بداياتها يَعكِسان اختلاف النشأة، ومصادِر التأثير والإلهام التي أدّت بأتباع كلّ منهما للوصول إلى تعاليم ابن تيمية. ويضمّ الفرع الأول العُلماءَ الذين نشأوا في حلقة الأمير عبد القادر للعلوم الأكبريّة، أمّا الفرع الثاني، والذي كان على صِلة أيضًا بهذه الحلقة، فتألّف من المتخرّجينَ من المدارس الرسمية الأولى التي افتُتحت في المدينة، وكانوا متأثّرين بحركة "الفتيان الأتراك" في إسطنبول. وكان زعماء الفرع الأول هم عبد الرزاق البيطار وأحمد الجزائري وجمال الدين القاسمي، الذين كانوا متنبّهين إلى خطورة تصرّفات رجال الدين المتشدّدين، ومالوا في حلقاتهم الخاصة، إلى التركيز على مُشكلة تكييف الفقه مع حاجات العصر الحديث، وفي هذه المهمّة كانوا يستمدّون العون من الفِكْر العَقلانيّ لرائدَي التحديث الإسلامي، جمال الدين الأفغاني، وبشكل أعمق محمد

(9) ترجمته في: الحافظ وأباظة، ج 1، ص 221-226؛ محمد أديب تقي الدين الحصني، **غاية المرام في منتخبات تواريخ دمشق الشام**، قرأه وعلق عليه عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار العراب؛ دار نور حوران، 2018)، ج 3، ص 97.

عبده. أمّا في الفرع الثاني فقد برزَت شخصيّتان هما طاهر الجزائري وسليم البخاري، اللذان كانا أكثر دراية واهتمامًا بأعمال السلطنة، وبِنظامها التعليمي بشكل خاصّ، وانخرَطا إضافةً إلى ذلك في جهود إحياء التراث العربي، وبالتالي، في صَقْل أساسٍ بديل لهوية مجتمعهما. على أنّ التقارب بين هذين الفرعين أصبحَ أكثر وضوحًا بعد ازدياد ضغوط نظام عبد الحميد عليهما في أعوامه الأخيرة[10].

بالعموم، لم تكن السلَفيّة الدمشقيّة مجرّد تيار دينيّ بالمعنى الكلاسيكي، بل كانت حركةَ إصْلاح اجتماعيّ في الوقت نفسه، لذا كان على المنخرِطين بها أن يمتلكوا مُواصَفات خاصّة تجعلهم أقرب إلى نموذج "المثقّف" في العصر الحديث، من هنا لم يكن مفاجِئًا أن يكون عبد الرزاق البيطار أوّل المنخرطينَ بهذا التيار وكبيره، فبصرف النظر عن كونه عالمًا ذا مكانة رفيعة، فإنه كان أيضًا المثقف الأبرز في جيله، ومؤرخًا وناشطًا في الحياة العامة، وقد مرّت معنا مواقِفه الإصلاحيّة، بدءًا من مجازر 1860 وصولًا إلى انفتاحه على الهويّة السورية العثمانية، أضف إلى ذلك أنه كان أحدَ القلائل المُلِمّينَ بفنون الموسيقى والغناء[11]، وما تبنّيه الأفكار السلَفيّة في الخمسينَ من عمره إلا دليلٌ على أصالة روح الإصلاحِ والتجديد عنده، وفيما لا تفيد المصادر بتاريخٍ دقيق لدخوله السلَفيّة، إلا أنّ المُتَّفَق عليه أنّ الأمر ظهر حوالى 1882، بعد أن التقى بالمنفيّين المصريّين في بيروت ونشأت صداقة بينه وبين محمد عبده، لكنّ الأرجح أنّ تبنّيه السلَفيّة سابق على هذا التاريخ.

وإلى جانب البيطار هناك نموذج جمال الدين القاسمي (1866-1914)، ابن محمد سعيد القاسمي (1843-1900)، وهو ابن عائلة تكرّسَت في سِلك العلماء منذ بداية القرن مع جدّه قاسم الحلاق الذي دخل في النقشبندية على يد الشيخ خالد، وتكرّسَ كعالم كبير بعد أن ترك مهنة الحلاقة، وكان أبوه محمد سعيد أحَد أعضاء حلقة الأمير عبد القادر، وقد ارتقَت مكانةُ الأسرة المعنوية وتحسّنت أحوالها الماليّة في أيامه، وكان مهتمًّا بالأدب والتاريخ، وعُرف عنه انتقادُه الشديد لعلماء عصره مِن أصحاب المناصب غير المؤهّلين، ولأثرياء دمشق وللتفاوُت الطبَقي بين الفقراء

(10) Weismann, *Taste of Modernity*, p. 274.

(11) يُنظر ترجمته كفنان، في: أدهم آل جندي، **أعلام الأدب والفن** (دمشق: مطبعة مجلة **صوت سورية**، 1954)، ص 220-222.

والأغنياء. وقد اعتنى محمد سعيد بتنشِئة ابنه جمال الدين، فعدا عن خَياره تسجيلَه في المدرسة الحكومية، كان يُشرف على تعلميه، ومن بين العلماء الذين أشرفوا على علوم جمال الدين أيضًا محمد الخاني، وكان أكثرَهم تأثيرًا فيه، وفي مرحلة لاحِقة تأثّر بصديقه أحمد الجزائري، على أنّ التأثير المديد كان لعبد الرزاق البيطار، الذي صار صديقًا له وشريكًا رغم فارِق العمر، ليكتمل التأثير مع طاهر الجزائري.

وبالرغم من النشاط الفكريّ الكثيف لكبار علماء السلَفيّة الدمشقيّة، الذي انعكس في لقاءاتهم وصالوناتهم، إلا أنّهم لم يتركوا كِتاباتٍ تدلّ على أفكارهم هذه، باستثناء "أصغر القادة"، أي جمال الدين القاسمي، الذي ترك حوالى تسعين أثرًا مكتوبًا، من كتب ورسائل، وهي المعبّر الأمثل عن توجّهات السلَفيّين في دمشق حتى نهاية العهد العثماني. وكان الموضوعُ الرئيس الذي دافع عنه القاسمي "الاجتهاد"، الذي رآه الأداةَ الرئيسة للإصلاح، والمعبِّرَ عن مبدأ العقل في التفكير الإسلامي كدليل على توافق الإسلام مع الأفكار والعلوم الحديثة[12]، كما أننا نجد عبرَ كتاباته مَيْلَ السلَفيّين إلى اعتماد تفسير أكثر اعتدالًا وسلميّة لتعاليم ابن تيمية، ومُختلِفٍ عن التفسير الذي ظهرَ مع الوهّابيّين، وهذا ما نجده مثلًا في المبدأ المُنطلِق من الرفض القاطع للتكفير، إلى محاوَلة بناء جسور بين السُّنّة والشيعة والتخفيف من الخلاف بينهم؛ كما رفض القاسمي تكفير ابن تيمية لابن عربي، فصنَّفَه ضمن الفلاسفة، كالفارابي وابن رشد، وضمن مجموعة العلَماء المرجعيّين عند السلَفيّة، كابن تيمية وابن القيّم والغزالي؛ وفي السياق نفسه خالفَ القاسمي ابن تيمية بدفاعه عن المنطق والفلسفة.

وهكذا، كان القاسمي نموذجًا للمثقّف المنشغل بقضايا عصره، وهذا ما يجعل تصنيفه ضمن مجموعة محدودة - وإن إصلاحيّةً - ظُلمًا لإرثه، ويمكن أن نرى فيه بالتالي استعادة لنموذج المثقف الذي كان عليه عبد الغني النابلسي قبل قرن ونصف القرن، فقد كتبَ القاسمي في المسائل التي اختلفَ عليها العلماء، كالتلغراف والتصوير وغيرها، ونبذَ "خرافة" التمييز العنصري، وآمن بكرويّة الأرض، وكان مطّلعًا على الصحف وكتب فيها أيضًا. وعدا عن تفسيره المعتدل والموافق للعصر لتعاليم ابن تيمية، لم يكن خصمًا شرسًا للصوفيّة كمبدأ وعِلم، فإلى جانب انتقاده الشديد مُعظمَ أتباعها كان يدعو إلى نسخة من الصوفيّة الحديثة بعيدة عن الخرافات

---

(12) Weismann, *Taste of Modernity*, pp. 291-295; Commins, pp. 42-46.

والبِدَع وملتزمة بنظام أخلاقي وبتذكير بالإرث الدمشقي بِخُصوص زيارة الكنائس الذي ظهر مع النابلسي وبعده عبد الرحمن الكزبري. وزار القاسمي كنيسةَ القيامة في القدس وردَّ على منتقديه بخصوص هذه المسألة[13].

وبالنسبة إلى سليم البخاري (1848-1928)[14]، فهو قادِم من خارج طبقة العلماء ومن عائلة غير دمشقيّة في آن، وبالتالي لا تفيدُنا المصادر بترجمة وافية عن حياته عدا ما كتبَه محمد سعيد الباني[15]، فهو ابن ضابط كرديّ استقرّ في دمشق، وكان قد درس بدايةً في المدارس الرسمية ثمّ تولّى رعايته محمد البرهاني، خالُ والدته وأحد "فقهاء الأحناف" في دمشق، وكان مدرّسوه الأساسيّون هم قادة العلماء الإصلاحيين، كسليم وبكري العطار والمفتي الحمزاوي وصالح الجزائري، إضافةً إلى عبد الغني الغنيمي صاحب التأثير الأكبر عليه. على أنّ اسمَه سيبدأ بالبروز في حدود 1884، فقد كان أحد أعضاء مجلس معارف الولاية، وأغلب الظنّ أنّه في هذه الفترة كان قد تعرّف إلى طاهر الجزائري، ليصبح في مرحلة لاحقة أبرز أصدقائه والمتعاوِنين معه في نشاطه الثقافي، ونجح في الفترة ذاتها، بالرغم من صغر سنّه نسبيًّا، إذ كان في بِداية الثلاثينات، بالحصول على وظيفة في الجيش ضمن تخصّصه الديني[16]، وسيتمكّن البخاري عبر وظيفته هذه من إقامة علاقات مع كثير من العلماء وطلَبة العلوم الدينية من دمشق وخارجها، وهذا ما ساهم في تطويرِ أدَواته الثقافية

---

(13) ظافر القاسمي، **جمال الدين القاسمي وعصره** (دمشق: المطبعة الهاشمية، 1965)، ص 86، 119، 150، 307.

(14) Weismann, *Taste of Modernity*, pp. 286-287.

(15) محمد سعيد الباني، "العلامة سليم البخاري"، **مجلة مجمع اللغة العربية**، مج 9، العدد 12 (1929)، ص 742-749.

(16) يدّعي وايزمن أنّ الوظيفة هي "مفتي الجيش الخامس"، وأنّه حصل على هذا المنصب في أواخر الثمانينيّات. لكن الأرجح هو في بداياتها، فبالرجوع إلى سالنامة سوريا يظهر اسم البخاري في عام 1300هـ كعضو في مجلس المعارف وإلى جانبه منصبه "مفتش آلاي"، ولعلّ هذا المنصب هو غير منصب مفتي الجيش، إذ يظهر في سالنامة العام اللاحق اسم محمد أديب أفندي كمفتش آلاي أيضًا إلى جانب البخاري. وفي 1900 كان مفتي الآلاي الخامس والعشرين بحسب **ثمرات الفنون** (العدد 1273 (19/ 3/ 1900))، وفي 1914 نجد إشارة إلى أنه أنّه "مميّز امتحان طلبة العلوم الدينية" بحسب **القبس**، مج 89، العدد 1389 (17/ 1/ 1914). وعن علاقة البخاري بطاهر الجزائري اعتمدت على السالنامات، لغياب تاريخ دقيق، إذ بدأ ظهور اسم البخاري (سليم أفندي) في قائمة أعضاء الجمعية الخيرية في سالنامة 1299هـ، ولعلها الفترة التي تعرّف فيها إلى طاهر الجزائري.

من جِهة، ونشرِ أفكاره الإصلاحية من جهة أخرى، بخاصّة وأنّه بقي مدّة طويلة في البيروقراطية التابعة للجيش.

ونصل الآن إلى طاهر الجزائري (1852–1920)، الذي إلى جانب ارتِيادِه المدارس الحكومية حظيَ بعِناية والده صالح الجزائري وعبد الغني الميداني، وبهذا كانت نشأتُه العلمية مختلِفة ومتميّزة في آن، فإلى جانب تفوّقه في العلوم الدينية كان واسعَ الاطّلاع على علوم أخرى كالفَلك والهندسة واللغات التي أتقن العديد منها، بخاصّة العربية والتركية، وهذا ما سمحَ له بتوسيع قاعِدة معارِفه وبكَسْب صداقة بعض الشخصيات العثمانية، وجعله مطّلعًا على الأحداث السياسية وتقلبّات الأوضاع في العاصمة أيضًا. وقد مثّل الجزائري نموذجًا فريدًا من نوعه كمثقّف وعالِم، فمِن ناحيةٍ كانت هذه المرة الأولى في دمشق التي تتجمّعُ فيها مجموعة من العلماء حول عالِم كان من خارج المؤسسة الدينية وفي صميم نَواتها في آن، فلم يكن لطاهر الجزائري أيُّ منصِب ديني ولا حتى إمامَة جامع، وبالتالي لم يكن مرتبطًا رسميًّا بالمؤسّسة، ولم يتلقَّ رواتبَ أو منحًا بصِفةِ عالِم دين، لكنّه في الوقت نفسه كان ابن المؤسّسة أيضًا بحُكم مكانة والده ومستوى تحصيله العلمي الديني؛ وفي نموذج الجزائري نجدُ العالِم المنفتح والمتسامِح مع الآخر المختلِف دينيًّا ومذهبيًّا، فكانت له صداقات مع رجال دين مسيحيين وشيعة وغيرهم، وكغيره من العلماء الإصلاحيّين دعا الجزائري إلى تعلّم اللغات الأجنبية والاهتمام بالصحافة، وحفّز أقرانَه ومَن كان يجد فيهم المقدرة على التأليف، فكان له دور في ظُهور أهمّ الكتب التي صدرت في تلك الفترة؛ وفي تعبير عن استقلاليّته وإيمانه بضرورة استقلال العالِم دعا الجزائري العلماء لأن يكونَ لهم مِهنة يعيشون منها تُغنيهم عن الاعتِماد على عَطايا الدولة أو المَسّ بالأوقاف.

على أنّ تأثير طاهر الجزائري خلال حياته وبعد وفاته، والذي جعلَه موضوعًا دائمًا للدارِسينَ، لم يظهر في نِتاجه من الكتب كما في حالة معظم العلَماء المشاهير، فمُعظم الكتب التي ألّفها كانت كتب التعليم المدرسيّ التي اعتنى بها لتطوير المُستوى العلميّ والثقافي للطلاب، لكنّ تأثيرَه كان في مجلسه أو صالونه، والاجتماعات التي كانت تجري إمّا في بيت أحدِ تلاميذه أو في غرفَته في مدرسة عبد الله العظم، إذ ازدهرَت في هذه المرحلة ظاهِرة الصالون العلميّ والأدَبيّ التي ظهرت في دمشق

في الفترة السابقة ورأيناها في نموذج سليم العطار. وقد انقسمَ مجلس الجزائري إلى حلقتَين: الحلقة الكبرى والحلقة الصغرى. ضمّت الأولى إضافةً إلى العلماء الإصلاحيين مجموعة من الشباب المتخرّجين حديثًا، فكان هناك عبد الرزاق البيطار وجمال الدين القاسمي وسليم البخاري ورفيق العظم وسليم الجزائري ابن أخي طاهر الجزائري ومحمد كرد علي ومحمد علي مسلّم وعبد الوهّاب (المليحي) الإنكليزي وشكري العسلي وفارس الخوري، فيما ضمّت الثانية جيلًا أصغر من طُلّاب مكتب عَنْبَر، أمثال محب الدين الخطيب ولطفي الحفار وصلاح الدين القاسمي وعارف الشهابي وعثمان مردم بك وشكري القوتلي وفخري البارودي وغيرهم.

واستعراض أسماء رُوّاد حلقة طاهر الجزائري كَفيل وحدَه للدلالة على تأثيره واستمرار أفكاره في الأجيال اللاحقة، فَبينَ هذه الأسماء مَن أصبحَ نائبًا في البرلمان العثماني، ومن تولّى في مَراحل لاحِقة رئاسة البلاد وتأليفَ الوزارات أو المشاركة فيها، وفيها أبرزُ زعماء التيّار العُروبيّ الذي برزَ في المرحلة اللاحقة. وباختصار، كان مُعظم الآباء المؤسّسين للدولة السورية الحديثة من الدمشقيين مِن رُوّاد حلقة الجزائري. على أنّ روّاد مجلسه لم يقتصِروا على هذه الفئة، فهناك مَن داومَ على حضورها لفتَرات متقطّعة أو لمرحلة وجيزة أمثال عبد الحميد الزهراوي وشكيب أرسلان، وإلى ذلك كلّه ضمّت حلقة طاهر الجزائري مجموعةً من الأتراك المتعاطِفينَ مع حرَكة "تركيا الفتاة" من مدنيين وضبّاط، وبهذا - كما لاحظ كومينز - جمعَ الجزائري في مجلسه ثلاث فئات: العلماء الإصلاحيين (السلَفيين) والأتراك المُوالين للدستور والشباب العروبيّين[17].

ولعلّ نقطة البداية، أو الحالة السياسيّة التي أدّت إلى ظهور نَشاط السلَفيّة الدمشقيّة تعود إلى تاريخ إعلان الدستور، فمِن آثارِ انقلاب السلطان عبد الحميد على مدحت باشا ونفيه أتباعِه الدستوريّين كان تعيين ضيا باشا واليًا على سوريا، وبالرغم من أنّ فترة ولاية هذا الباشا الدستوري التي دامت حوالى ستّة أشهر لم تشهد نجاحًا سوى تنظيم انتخابات نوّاب مجلس المبعوثان، وبالرغم ممّا تناقلَتْه التقارير عن سوء علاقة هذا الوالي بالدمشقيين وعن شخصيّته التي نفّرَتْهم منه[18]، إلا أنّه كان له

(17) Commins, pp. 94-95.

(18) Max L. Gross, "Ottoman Rule in the Province of Damascus 1860-1909," Ph. D. Dissertation, Georgetown University, 1979, p. 230.

الفضل في تعيين أحَد الجنود المجهولينَ في تاريخ حرَكة الإصلاح الدمشقيّة أواخرَ القرن التاسع عشر، وهو مكتوبجي الولاية يوسف بهاء الدين بك، الذي للأسف لم يَحْظَ باهتمام الباحِثينَ وتنقيبِهم في تفاصيل عمله في دمشق، لذا اقتصرَ ذِكره في المصادر المتوافِرة على علاقته بطاهر الجزائري، من دون توسُّع في تفاصيل هذه العلاقة رغم أثرها الكبير.

على العموم، وكما مرّ معنا، استمرَّت الحالة السيّئة في الولاية خلال عهد ضيا باشا، ومن بعده في الفترة التي حكم فيها قائد الجيش، وصولًا إلى نِهاية ولاية الإصلاحي الشهير أحمد جودت باشا، لتبدأ الأمور بالتغيّر في عهد مدحت باشا، ففي عهده ظهرت حالَة أشبه بالشراكة بين علماء النزعة المحلّية وعلى رأسهم المفتي الحمزاوي والأمير الجزائري والجيلُ الجديد من العلماء الإصلاحيّين، وأبرزهم طاهر الجزائري، وبين الإصلاحيّين العثمانيين. وأغلبُ الظنّ أنّ بهاء الدين بك الذي احتفظ َبمنصبه طيلة تلك الفترة كان المحرِّكَ الرئيس لهذه الشراكة، التي كان مِحورها الأساسي العمَل على تطوير التعليم في الولاية، فإنْ أهملْنا الترجيح والاستنتاج بخصوص دورٍ ما لبهاء الدين بك في تولّي المفتي الحمزاوي إدارة المكاتب الرشدية (المدارس)، يبقى الثابِت أنّه كان السبب في تعيين مدحت باشا لطاهر الجزائري مفتّشًا للمعارف في الولاية، إضافةً إلى دوره في إقناع الوالي بالمُوافقة على فكرة طاهر الجزائري بخصوص تأسيس الجمعية الخيرية(19).

وبإبعاد مدحت باشا عن سوريا وتولِيَة حمدي باشا أحَد رجال عبد الحميد

---

(19) لا معلومات مفصّلة عن بهاء الدين بك سوى ما ذكره بعض المعاصرين، كعيسى إسكندر المعلوف ومحمد كرد علي ومصطفى الشهابي، وقد عرّف عنه كرد علي بأنّه "أمين سرّ الولاية، وهو أديب تركي، كان يحب نهضة العرب كما يحب العلم والأدب"، أمّا المعلوف فقال: "فبلغ [طاهر الجزائري] الثلاثين من عمره وكان كثير من علماء دمشق وأدبائها وطلبتها يقصدونه في بيته لحضور مجلسه والاستفادة من مباحثه وحُسْنِ سعيه في ترقية اللغة العربية، وبينهم بهاء الدين بك مكتوبجي ولاية سورية الذي أحبّ العربية وأبناءَها وكانت مجالسته للمترجم من أكبر الذرائع لميله هذا". والمؤسف أيضًا عدم وجود دراسات عن هذه الشخصية عند الباحثين الغربيين، بدلالة أنّ أهمّ اثنَين من دارسي المرحلة، أي وايزمن وكومينز، قد استندا في الإشارة إلى بهاء الدين بك على مقالة المعلوف. أمّا بخصوص القول إنّ تأسيس الجمعية الخيرية كان بمبادرة من الجزائري فهذا ما نفهمه من كلام المعلوف: "فعقد [الجزائري] العزم بمفاوضته [أي بهاء الدين بك] على السعي لدى مدحت باشا والي الولاية إذ ذاك لإنشاء جمعية باسم (الجمعية الخيرية)". يُنظر: محمد كرد علي، **كنوز الأجداد** (دمشق: مطبعة الترقي، 1950)، ص 7؛ عيسى إسكندر المعلوف، "الشيخ طاهر الجزائري"، **الهلال**، 1/ 2/ 1920.

الموثوقين بدأت الأمور تأخذ منحًى مختلفًا، فقد احتفظَ بهاء الدين بك بِمنصِبه طيلة ولاية حمدي باشا[20]، الأمر الذي انعكس إيجابيًّا على طاهر الجزائري، إذ احتفظَ بمنصبه كمفتّش للمعارف من جهة، ودخل صديقُه سليم البخاري إلى الجمعية الخيرية ثم مجلس المعارف من جهة أخرى، وبدا أنّه كان صاحب تأثير على الوالي الجديد، إذ يُشير القاسمي مثلًا إلى أنّ طاهرًا قد استطاع "أن يُقنع بدهائه والي سوريا حمدي باشا بأن تكون اللغة العربية لغة التعليم في المدارس الرسمية"[21]. على أنّ الحال لم تكن ذاتها مع بقيّة العلماء، فبتأثير من رغبة حمدي باشا بتطبيق سياسات السلطان، إضافة إلى تأثير الأحداث السياسية الأخرى كثورة عُرابي في مصر وتداعياتِها، مارسَ الوالي سياسة التضييق على المفتي الحمزاوي والأمير الجزائري وجماعته كما رأينا سابقًا، ولئن كان المفتي قد اعتزلَ في داره بعد خلافه مع الوالي إلا أنه احتفظ بمكانَته، وبالرجوع إلى سالنامات ولاية سوريا نجدُ اسم المفتي كرئيس لمجلس المعارف حتى وفاته، لكننا نلاحظ في السالنامات ذاتها[22] دخول إحدى الشخصيات عضويّة مجلس المعارف، وهو أسعد الصاحب، ابن محمود الصاحب وأخو الشيخ خالد النقشبندي، وسيكون أسعد الصاحب ابتداءً من هذه الفترة أحد أشرس أعداء علماء السلَفيّة الدمشقيّة كما سنرى لاحقًا. وفي هذه الفترة ظهرت كِتابات محمد الشطي وأحمد الجزائري، وفيها أيضًا بدأ جمال الدين القاسمي وهو في الخامسة عشرة من عمره تقريبًا بمساعدة والده في التدريس مُحاطًا برعاية أبرز علماء دمشق وقتَها وأبرزهم محمد الخاني، ومن أهم أحداث تلك الفترة بداية الصلة الدمشقية بالإمام محمد عبده، والتي بدأت عبر عبد المجيد الخاني واستمرّت عبر عبد الرزاق البيطار وجمال القاسمي في فترة لاحقة.

صحيح أنّه في الفترة بين 1878 و1885 كانت أفكار الجيل الجديد من علماء

---

(20) كان قد صدر أمر من العاصمة في تشرين الأول/ أكتوبر 1882، بخصوص حلّ الجمعيات الخيرية الناشطة بالتعليم، وضمّها إلى جسم إداري جديد سمّي "مجلس معارف الولاية" تكون مجالسُ محلية أخرى تابعة له. وقد عُيّن المفتي محمود الحمزاوي رئيسًا لمجلس معارف الولاية وطاهر الجزائري مفتشًا. يُنظر: **ثمرات الفنون**: العدد 398 (16/ 10/ 1882)، العدد 399 (23/ 10/ 1882)؛ **لسان الحال**، العدد 505 (25/ 9/ 1882).

(21) العبارة لمحبّ الدين الخطيب أحد التلامذة الشباب لطاهر الجزائري، منقولة عن: القاسمي، ص 425.

(22) **سالنامات** 1300هـ، 1301هـ، 1302هـ على التوالي.

دمشق الإصلاحيين قد نضجت، إلا أنّ نشاطهم لم يكن قد بلغ ذروته بعد، الأمر الذي احتاج إلى عقد من الزمن، ولعلّ تفسير ذلك يعود إلى السياسة غير الصّداميّة التي اتّبعَها هؤلاء العلماء، وإلى اختِلاف شخصياتهم إضافة إلى الظروف السياسية والاجتماعية لتلك المرحلة، فالبيطار الذي كان في عمر متقدّم، لم يكن من دعاة المواجَهة والتحدّي بل أقرب إلى السياسة والبراغماتيّة، كما يظهر في كتابه **حلية البشر**، وبدوره كان القاسمي لا يزال شابًّا ويجتهد في تطوير أفكاره، أمّا طاهر الجزائري وبالرغم من خسارته منصبَه مفتّشًا للمعارف في 1886 إلا أنّه بقيَ على نشاطه، ولعلّه كان أكثر علماء الإصلاح نشاطًا في تلك الفترة، فقد استمرَّ عضوًا في مجلس المعارف من جِهة، وإيمانًا منه ربما باستغلال الفرص مهما كان حجمها، قرّر السّير في سياسة الصدر الأعظم الجديد محمد كامل باشا (1885-1891) في تركيزه على نَشْر المدارس الرسمية في سوريا، وفي تموز/ يوليو 1892 عُيِّنَ "صديقه وتلميذه" محمد شريف رؤوف باشا واليًا على سوريا، واستمرّ فيها مدّة عامين تابع الجزائري نشاطه خلالهما[23]، وكان من ضمن نشاطاته العناية بالمكتبة الظاهرية، التي يعود إليه الفَضْل في تأسيسها في عهد حمدي باشا ومساعدة بهاء الدين بك[24]، لتكون أوّل مكتبة عامّة في سوريا، جُمعت فيها نوادر الكتب التراثية والفقهية، ومن بينها كتب ابن تيمية.

أمّا ظروف ذلك العَقد من الزمن، بين 1885 و1896، فكانت صعبة في الولاية، إذ شهدت عدّة استدعاءات للجيش بدأت في 1885 على أثر احتمال الحرب في بلغاريا، وفيما تجنّبَت السلطنة الحرب عبر قبولها التخلّي عن شرق الروملي، إلا أنّ الجنود السوريين لم يعودوا إلى الولاية حتى 1887، حيث استُقبِلوا بالاحتفالات، لكن هذه الاحتفالات "لم تكن قادرة على إخفاء حقيقة أنّ غياب ثلاثين ألفًا من الشباب لمدة عامين تقريبًا قد صعّبَ أحوالَ العائلات في سوريا" بحسب غروس. إلى ذلك، بدا أنّ معظم الأعيان المدينيين في دمشق قد انفصَلوا نهائيًّا عن تمثيلهم الجزئي لمصالح العامّة، خصوصًا أصحاب الثروات منهم مِمّن زادت ثرواتهم نتيجة تكييف

---

(23) محمد سعيد الباني، **تنوير البصائر بسيرة (الشيخ طاهر): تتضمن سيرة الأستاذ العلامة الجليل الشيخ طاهر الجزائري منذ نشأته إلى وفاته وإثبات عظمته وكونه عضوًا عاملًا في جثمان الهيئة الاجتماعية طيب الله ثراه** (دمشق: [مطبعة الحكومة العربية السورية]، 1920)، ص 25.

(24) **ثمرات الفنون**: العدد 253 (2/ 11/ 1879)، العدد 272 (15/ 3/ 1880).

سياسة التنظيمات لمصلحتهم، الأمر الذي فاقم من ظاهِر الفَساد الإداري الذي بلغ ذروته في عهد عثمان نوري باشا، إلى درجة شهدت صدامًا بين هؤلاء الأثرياء وبعض الولاة الذين حاولوا محاربة الفساد كمصطفى عاصم باشا[25].

وفي هذه الأثناء، وفيما كان ينشَط العلماء الإصلاحيّون - السلَفيون بهدوء، كان خصومُهم ينشطون بهدوء أيضًا، وهُم أولئك العلماء التقليديّون المسيطِرون على المناصب الدينية الرسمية وبعض الشخصيات القيادية الصوفيّة، ممّن اختاروا السّيرَ في سياسة عبد الحميد الإسلامية، وهؤلاء مَن يسمّيهم وايزمن علماء النزعة العثمانية المتشدّدة الذين سنستعرض نشاطهم في الفصل التالي.

وفيما استعرضْنا هنا الظروف التي أدّت إلى ظهور التيّار الإصلاحي الجديد - السلَفيّة الدمشقيّة، والأحداث التي رافقت ذلك، يبقى سؤال هام: ما هي أسباب ظهور السلَفيّة الدمشقيّة؟

هناك شِبه إجماع على اعتبار ظهور السلَفيّة في دمشق ظهورًا لتيّار معارِض لسياسة عبد الحميد الإسلامية بالدرجة الأولى، بما يعنيه ذلك من خُصومة لهذا التيار مع العلماء التقليديين الذين هيمَنوا على الوظائف الدينية، وكثيرٌ منهم مِن خارج العائلات الدينية الراسخة في دمشق، وحالوا دون وصول الجيل الجديد من العلماء إلى المناصب الدينية، وبالتالي اختارَ هؤلاء الإصلاحيون مواجهة خصومهم عبر تحدّي أفكارهم التقليدية والجامِدة وطرح تفسيرات جديدة بخصوص الفقه والمجتمع، وهذا ما عبّر عنه وايزمن، أمّا كومينز فاجتهد في شرح الجذور الاجتماعية للسلَفيّة الدمشقية، متجنّبًا الخوض في أسباب ظهورها، ومكتفيًا باستعراض سريع لآراء بعض الدارِسين الغربيّين تفسّر الظاهرة عبر إطار عامّ لا يعالج خصوصيّتها[26]. ولئن كانت هذه الآراء جميعُها صحيحةً بالعموم، إلا أنّها لا تكفي كأسباب أدّت إلى ظهور السلَفيّة الدمشقيّة، فما الذي غابَ عن مُعالَجة هؤلاء الدارسين؟

بدايةً، لا بدّ من ملاحَظة أنّ دمشق قد توقّفت منذ زمن عن استقبال مُصلِح غَريب كما كانت الأحوال في الماضي، وفي تلك الأثناء كان قد مرّ عقدان ونصف عقد من الزمن على التخفيف من تَشدُّد الإحيائية الصوفية التي مثّلتها تعاليم الشيخ خالد،

(25) Gross, pp. 396, 405-407, 424-425.

(26) Weismann, *Taste of Modernity*, p. 273; Commins, p. 34.

وذلك نتيجة الأفكار التي طرحَها الأمير الجزائري والعلماء المرتبِطونَ به، وهذا ما أفسحَ المجالَ لتقبّل أفكار وتفسيرات جديدة تواكِب التغيّرات الحاصلة على مختلِف المستويات، والأمر نفسه يصحّ بخصوص الأمير الجزائري نفسه، فلم يكن لِموتِه الأثَر المتوقّع لغياب القائد وتشتّت الأتباع، بل بغيابِه اختفى الثقل المعنويّ الذي كان يفرضه الإجماع الرمزي حول شخصيته، وما رافقَ ذلك من سُلوك ومن تأثير سياسيّ في الداخل والخارج، وبذلك أصبح الأتباع الآخَرون والجيل اللاحق أكثر راحةً في عرض أفكارهم، وحتى ربما في مواقِفهم السياسيّة. ولا تفوتُنا هنا الإشارة إلى معارضة الأمير في آخر حياتِه مبدأ الاجتهاد والميول التي ظهرت منه للمُوافقة على السير في سياسة عبد الحميد الإسلامية بحسب وايزمن[27].

وفي الإطار ذاته، لا بدّ من إعادة تأكيد اختِلاف السلَفيّة الدمشقيّة كتيّار إصلاحيّ عن غيره من التيارات الإصلاحية التي سبقَتْه كالنقشبندية الخالِدية أو حلقةِ الأمير عبد القادر الجزائري، ويتمثّل هذا الاختلاف في أنّ هذا التيار لم يكن مجموعة مُنضبِطة بأفكار محدّدة وسلوك معيّن وبتوجيهات شيخٍ أو زعيم يتربّع على رأسها ويُدير نشاطها، وهذا ما أدى إلى ظهور إحدى السّمات التي تميّزَ بها التيار السلَفي الدمشقي وتجلّت في تخلّي علمائها عمّا تمكن تسميته بالعصَبيّة العُلَمائيّة، فعدا عن انفتاح علماء السلَفيّة الدمشقيّة على مصادر جديدة من العلوم غير الدينية وعلى الصحافة، انفتحوا، في مرحلة ذروة نشاطهم، على شخصيّات لا تنتمي إلى طبَقة العلماء، وبذلك بدا كأنّ ما يجري هو تفكيك للطابع النخبويّ الصارم لطبقة العلماء، فعبرَ تبنّي مبدأ الاجتهاد انكسر احتكار العلماء التقليديين لِحَقّ البتّ والفَصْل في القضايا والشؤون الاجتماعية، وبالتالي بادر الإصلاحيون إلى عرض آرائِهم في هذه الأمور، وبهذا كانوا على تَماسّ مُباشِر بعامّة الناس، بالرغم من أنّ الميل إلى التفريق بين العوامّ والخواصّ كان لا يزال موجودًا بين هؤلاء الإصلاحيين أنفسهم.

أخيرًا، يُمكننا على صعيد آخر أن ننظر إلى ظهور السلَفيّة الدمشقيّة باعتباره رَدًّا، مباشرًا أو غير مباشر، على تنامي الأفكار القومية في عموم السلطَنة، والتي وصلَت إلى سوريا وعمل على صياغَتها الأولى المثقّفون اللبنانيون المسيحيون، وفي طليعتهم بطرس البستاني، وتمثّلَ هذا الردّ في محاولة علماء السلَفيّة التوفيق

(27) Weismann, *Taste of Modernity*, p. 248.

بين الحاجة لتبنّي بعض هذه الأفكار باعتبارها حَلًّا لكثير من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية على الصعيد الداخلي، وبين الرغبة في الحِفاظ على الإسلام كرابطة انتماء وشريعة اجتماعية قادرة على مُواكبة التغيّرات الحاصلة، وهذا ما اقتضى جهدًا تطوّرت فيه أفكار هؤلاء العلماء وتَراوَحَ بين إثبات عدم معارَضة الإسلام للتطور العلمي، وبين مُرونته في معالجة مسألة الانتماء والهويّة، وهذا ما سيظهر في الجهود التي بذلَها هؤلاء العلماء في مسألتَي العروبة أو الانتماء العربي، وفي شكل الدولة أو مسألة الخلافة، وهذا ما سنتعرّف إليه في الفصول القادمة.

2 – أعداء الإصلاح

في نهاية المطاف، كان تيار علماء السلَفية الدمشقية، أو العلماء الإصلاحيّين كتسمية أنسَب، أقرب ما يكون إلى عملية انشقاق عن التيار التقليدي لعلماء المدينة، وبالرغم من قلّة عدد المُنتمينَ إلى هذا التيار الإصلاحي فقد نجحَ في كسب الأنظار إليه وإلى الأفكار التي ينادي بها، ويعود الفضل في ذلك إلى وجاهة المنطق الذي دافعوا به عن أفكارهم، وإلى المَكانة الاجتماعية والعلمية لمعظمهم، فهم لم يكونوا أفرادًا على هامِش المجتمع أو فئة العلماء، وهذا كلّه ما حفّز على ظهور تيار معارض للتيار الإصلاحي، لم يكن ظهوره مجرد ردّ فعل على أفكار الإصلاحيين، بل كان ثمّةَ أسباب اجتماعية وسياسية أدّت إلى هذا الظهور، سنجد بعضَها في استعراضنا أهمّ الشخصيات التي مثّلت هذا التيار.

قبل الجميع كان هناك أبو الهدى الصَّيّادي (1850–1909)، صاحِب الشخصية الشهيرة التي ارتبطَ اسمُها باسم السلطان عبد الحميد. وُلد محمد بن حسن وادي، الذي عُرف في ما بعد بأبي الهُدى الصَّيّادي، في قرية خان شيخون التابِعة لمَعرَّة النعمان، وفي قصّة وصوله إلى البلاط السلطاني تجتمع عناصر الخُرافة والسحر والحَظّ والاحتيال، فبعيدًا عن سِيرته الرسمية التي أشرف على كتابتها ليظهر من خلالها منتميًا إلى عائلة من الأشراف الرفاعيين، اتّفق كثير من مُعاصِريه على تواضع أصوله نسَبًا وعملًا، فقد عُرف عنه براعته في سلوك الصوفيين الشعبيين الأقرب إلى الشَّعْوذة والسحر، وهذا ما أوصله إلى العمل لدى عائلة القدسي الحلَبيّة الشهيرة، وجعل كبيرها عبد القادر القدسي أبرزَ داعِميه ومن ثمّ مُريدَه. وكان الصيادي قد بدأ بزيارة العاصمة في حوالى 1871 محاولًا الحصول على وظيفة ضمن مؤسسة

الأشراف، وقد نجح في ذلك سريعًا، فبعد أن عُيّنَ نقيبًا للأشراف في جِسر الشغور، وهو منصِب لم يكن موجودًا من قبل، تمكّن من أن يستحوِذَ على نقابة الأشراف في حلب، مُنافِسًا بذلك أقدم العائلات التي احتفظت بالمنصب وعلى رأسها عائلة الكواكبي، تاركًا الناس تتساءل كيف تمكّن من ذلك وهو ما زال بعدُ شابًّا.

حدث ذلك في الفترة الأخيرة من حكم السلطان عبد العزيز، حيث تمتّع أبو الهدى بحِماية الدائرة المقربة من السلطان ودعمِها، وكان في مرحلة التجهيز لأداء دور مهمّ في حلب أو أبعد منها، وكان ذلك مُتزامِنًا مع انتصار الفريق المُعادي للتنظيمات وعودة محمود نديم باشا إلى القصر. وفي 1876 قصدَ العاصمة برفقة صديقه وداعمه عبد القادر القدسي، وهناك تمكّن من مقابلة السلطان عبد الحميد، الذي منحه منصب شيخ المشايخ، وهو أعلى منصب في هرَميّة مشايخ الصوفية، وأخذ الناس يطلقون عليه لقب "منجّم السلطان" إشارة إلى نفوذه في القصر وما كان يُتداول حول ادّعائه القيام بالخوارق. على أنّ أهمية أبي الهدى بالنسبة إلى عبد الحميد قد برزت بعد أن تمكّن السلطان من تثبيت حُكمه بعد الحرب الروسية العثمانية، ففي تلك الفترة قرّر السلطان الاعتمادَ على سياسة أو أيديولوجيا الجامعة أو الرابطة الإسلامية، وكان لا بدّ له مِن جِهاز دعائي كبير يساعده في تحقيق هذه السياسة، ومن أشخاص قادِرين على التأثير في الولايات العربية التي كانت أعزّ ما تبقّى من أراضٍ للسلطنة[28].

ولتحقيق ذلك كان مشايخ الصوفية أحدَ الأسلحة الدعائية للسلطان، لكن ليس أيّ مشايخ ولا أيّ صوفية، إذ اختار السلطان المشايخَ والطرُقَ التي كانت مستعدة لتقديم ولائها الكامل لشخصه ولسياسته، وكان أبو الهدى والطريقة الرفاعية التي مثّلها ضمن خَيارات السلطان، فاتّخذه مستشارًا له، إلى جانب محمد ظافر المدني[29] من الطريقة الشاذلية وغيرِهما؛ وأظهر نشاطًا في سبيل تحقيق أهداف السلطان، فسوى المقالات التي كان يرسلها إلى الجرائد السورية، كتب خلال حياته ما يقرب من 212

(28) Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi," *Middle Eastern Studies*, vol. 15, no. 2 (May 1979), pp. 131-153; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (London/New York: I. B. Tauris, 1998), p. 65.

(29) ترجمته في: عبد الرزاق البيطار، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، حققه ونسقه وعلق عليه محمد بهجة البيطار (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1961)، ج 2، ص 760-765.

كتابًا وكتيّبًا كان أغلبها من كتابة أتباعه، تراوحت مواضيعها بين الدعوة لتأييد السلطان الخليفة وطاعته، والترويج للطريقة الرفاعية، وفي الأثناء أصبح صاحب نفوذ كبير في القصر والدولة ربما ضاهى نفوذ الصدر الأعظم أو شيخ الإسلام، وليس بلا دلالة التفخيم الذي كانت تقوم به الصحافة في تلك الفترة عند الإشارة إليه، إذ اعتمدَت صيغة: "سماحتلو أبو الهدى أفندي الصيّادي أحد الصدور العظام".

لكن كيف كانت علاقة أبي الهدى بدمشق وعلمائها؟ وإلي أيّ مدى انعكس نفوذه فيها؟

على مستوى الطريقة الرفاعية، لم يهدف الصيّادي إلى توسيعها كطريقة، بل كقبيلة، أشبه بالعائلة الكيلانية في العراق وسوريا بحسب أبو منّة، ولهذا أخذ ينشر أقارِبَه في مناصب مختلفة في سوريا، لكنه وإن نجح في ذلك في لبنان وحماة، إلا أنّه لم يتمكّن من اختراق دمشق على مستوى التعيينات، فاقتصرَ نجاحُه فيها على تأسيس بعض الزوايا فقط. أما على مستوى سياسة الجامعة الإسلامية للسلطان فقد كان المُرتبِطون بأبي الهدى حلفاءَ له أكثر منهم أتباعًا في معظم الأحيان، فقد كانت نماذجُ هؤلاء مختلفة، فمَن كان منهم مُريدًا مباشِرًا لأبي الهدى كان ذا إمكانيّات محدودة، أمّا الباقون فهُم إمّا أصحاب طُموحات شخصية، كأسعد الصاحب أحد قادَة الطريقة النقشبندية الخالِدية، أو من الوجهاء الأثرياء كأحمد باشا الشمعة، بمعنى أنّ التزامَهم بالصيّادي كان التزامًا يَتناسبُ مع مصالحهم ولا تحكُمُه الطاعة أو الانقياد.

ويدّعي عبد القادر القدسي في كتابه **الكوكب المنير**، الذي ترجمَ فيه لأبي الهدى، أنّ خلفاء الصيّادي "قد جاوز عددُهم الألفَ في كلّ قُطْر إسلامي"، وفي الكتاب نفسه نجد مديحًا لأبي الهدى على لسان الإصلاحي عبد الرزاق البيطار(30)، وهذا لم يكن مُفاجِئًا، كونَ البيطار قد تبنّى منهج السلَفية في مرحلة متأخِّرة من حياته، ولهذا نجدُه، في قسم كبير من **حلية البشر**، يترجم لصوفيّين شعبيين ومَجاذيب من أصحاب الكَرامات، فضلًا عن ترجمتِه للصيّادي نفسه ولحوالى أربع عشرة شخصيّة من الرفاعيّين أو من عائلة الصيّادي(31). وعلى العموم، اختلف المؤرخون حول

(30) عبد القادر آل القدسي الحلبي، **الكوكب المنير في ترجمة الأستاذ السيد محمد أبي الهدى أفندي الصيادي الرفاعي الشهير**، ص 52، 64-65.

(31) ترجمة أبي الهدى في: البيطار، ج 1، ص 72-94. وهي من أطول التراجم وأكثرها إشكاليّة،:

شخصية أبي الهدى، فبينما مال بعض المؤرخين الأتراك إلى اعتبار أنّ دوره قد جرى تضخيمه أو المبالغة فيه، من دون أن يُنكِروا قربه من السلطان، كما فعل كاربات[32]، فقد جرى وصف دورِه في الكِتابات العربية من دون تضخيم أو إنقاص من تأثيره، وإنْ غلبَ على هذه الكتابات تأكيد تواضُع أصوله وسلوكه المؤامَراتيّ، إلى درجة جعلت أحدهم ينقل رواية مأساوية غير صحيحة عن نهاية الصيّادي بعد خلع السلطان، تقول بأنه مات مقتولًا "من شدّة الضرب" الذي تعرّض له من الجماهير الغاضبة[33].

على أي حال، بدأ تأثير الصيّادي يظهر في دمشق خلال الولاية الثانية لحمدي باشا، إذ كان "جواسيسُه" ينقلون إليه أعمال الوالي[34]، لكن تدخّله المباشر ظهر في قضية أبي خليل القبّاني، إذ كان هو على الأرجح مَن استجابَ لطلب الشيخ سعيد الغبرا وأوصى السلطان بطرد القبّاني. لكن ما عدا ذلك لا وجود لتدخُّل مباشِر من أبي الهدى في دمشق، ولا إشارات واضحة لِعَداوة شخصية مع أحد فيها، كما في عداوته لجمال الدين الأفغاني، أو لعبد الله النديم أو عبد الرحمن الكواكبي أو محمد رشيد رضا أو حتى لعبد الحميد الزهراوي؛ إلا أنّه بالاستناد إلى هذه العَداوات وسلوك الصيّادي فيها، يمكن افتراض وجود دور له سَواء في الضغط على المفتي الحمزاوي أو في التضييق على عمَل طاهر الجزائري، لكن هذه الافتراضات تبقى بلا دليل. وفي السِّياق ذاته، يشير وايزمن إلى أنّ نفوذ الصيّادي قد انحسر في نهاية التسعينيّات، وهذا ما جعل السلَفيّين أو الإصلاحيّين أكثر حرية في نشاطهم، إذ ظهر

= فكلمات المديح والتعظيم المستخدمة فيها تجعلنا في حيرة من الموقف الحقيقي للبيطار، هل هو مزيج من التملّق ومسايرة شخصية قوية وخطيرة، أم هل كان يؤمن فعلًا بما كتبه عن الصيّادي، لكن وبغض النظر عن ذلك، يمكن اعتبار هذه الترجمة دلالةً على التغير الجذري الذي طرأ على أفكار البيطار. وكمثال آخر لترجمة مشابهة للصيادي، يُنظر: آل جندي، ج 1، ص 310-313.

(32) Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 2001), p. 194.

(33) الرواية في ترجمة محمد سليم الجندي للصيادي، في: محمد سليم الجندي، **تاريخ معرة النعمان**، حققه وعلق عليه ووضع فهارسه عمر رضا كحالة (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1963)، ج 2، ص 227. وقد نقلها أيضًا سعد زغلول الكواكبي، على أنّها غير صحيحة، إذ مات الصيادي بعد أكثر من عام من انقلاب الاتحاديين، وتحديدًا في يوم الجمعة 26/ 3/ 1909. يُنظر: **لسان الحال**، العدد 5979 (27/ 3/ 1909).

(34) Gross, pp. 370-371.

كتاب **أم القرى** للكواكبي في 1899[35]، **والفقه والتصوف** للزهراوي في 1901، وإن كان هذا صحيحًا نسبيًّا، تزامنًا مع ازدياد نفوذ عزّت باشا العابد في القصر وتوَلّيه منصب المستشار والسكرتير الثاني للسلطان، والمنافسة الشديدة بينه وبين أبي الهدى، لكنّ استنتاج وايزمن المتعلّق بنشاط الإصلاحيين يفقد وجاهَته في المثالَين اللذين أوردهما[36]، فقد نشر الكواكبي كتابيه في مصر هربًا من الرقابة، أمّا الزهراوي فقد كان توقيت نشر كتابه غير موفّق برأي عبد الرزاق البيطار[37].

نأتي الآن إلى نَموذج آخر للعلماء المُعادينَ للإصلاحيين، هو نموذج أسعد الصاحب (1855–1928)، وهو ابن محمود الصاحب أخي الشيخ خالد النقشبندي. كان أسعد في الحادية عشرة من عمره عندما مات أبوه، وهناك شُكوك في كونه قد سُمّيَ خليفةً لأبيه أو لأيّ مِن مَشايِخ الطريقة الذين ادّعى الأخذ عنهم. وقد امتلكَ طُموحًا شخصيًّا جعله يستثمر انتماءَه العائليّ للخالدية إلى أقصى الحدود، ففي 1880 زار العاصمة، وفي 1885 بدأ بِتلقّي راتِب باعتباره أحد مشايخ الخالدية، لكنّه لم يكتفِ بذلك، فقرّر في 1890 فتح معركة زَعامة الطريقة في دمشق، مُجادلًا في شرعية بعض خلفاء الشيخ خالد نفسه، وعلى رأسِهم محمد الخاني الأب، وذلك بعدما نشرَ حفيدُه عبد المجيد الخاني كتابه **الحدائق الوردية**، الذي تجاهلَ فيه ذكر محمود الصاحب وابنه أسعد. وعمل أسعد الصاحب، في سَعْيه لزعامة الطريقة، على تكييفها مع مُقتضَيات المرحلة السياسية ومع توجُّهاته الخاصة، فسعى إلى حِلف بين العلماء والصوفيين لم يهدف إلى توجيه الحُكّام إلى تطبيق الشريعة، بحسب تعاليم الشيخ خالد، بل كان الحلف مصمَّمًا لتأييد الدولة في الدفاع عن رؤيتها التقليدية للشريعة في مواجَهة ضغوط العالَم الحديث، على أنّ علاقة الصاحب بالمجتمع الدمشقي لم تكن متينة بالعموم، أو بكلِمات أخرى لم يُنظر إليه على أنّه دمشقي.

وفي إعادة تصميمه للطريقة لكي تُناسِب مصالحه، كان يفتحُ مواجَهة شرِسة مع فريقين ممّن اعتبرهما من أعدائه، الأول هم آل الخاني، بينما تمثّل الفريق الثاني بالعلماء الإصلاحيين – السلَفيّين، الذين كانت معركتُه أو مجادَلاته معهم تمثّل

(35) الأصح أنّه ظهر في 1902 عندما بدأ رشيد رضا نشره على حلقات في "المنار"، كما سنرى لاحقًا.

(36) Itzchak Weismann, "Abū l-Hudā l-Ṣayyādī and the Rise of Islamic Fundamentalism," *Arabica*, tome 54, fasc. 4 (October 2007), pp. 586-592.

(37) البيطار، ج 2، ص 792.

الجانب الأكثر تشدّدًا في السياسة الإسلامية لعبد الحميد؛ أمّا على مستوى الطريقة الخالدية، فقد نجح الصاحب في نيل اعترافِ الحكومة وتعيينه في التَّكِيّة السليمانيّة، بخاصّة وأنّه كان يلبّي شروط سياسة عبد الحميد الذي كان يخشى على حكمه من بعض الطرُق الصوفية القوية، ومنها النقشبندية، ويُفضّلُ الاعتماد على الطرق الأقل نخبويّة، أو الشعبويّة إن صحّ التعبير. لكن ذلك لم يؤثّر على آل الخاني، الذين استمرّوا قادةً للطريقة في نظر المجتمع، ولهذا أكمل الصاحب معركتَه معهم، ففي الزيارة الثانية لعبد المجيد الخاني إلى إسطنبول في 1896، والتي أقام فيها مدّة عامٍ كامِل، بانَ له أنّ عائلته قد فقدَت حَظْوتها عند الحكومة، لتكتمل بعدها معركة تَداعي العائلة أو أفول مكانَتها، إذ مات محمد الخاني الابن بعد ذلك بعام، ليبدأ مِن بعده صراعٌ ضمن أعضاء العائلة على وراثة زعامتها كان للصاحب دور فيه، وهذا ما زاد ضعف العائلة، وصولًا إلى فقدانها مكانَتها نهائيًّا بموت عبد المجيد بعد والده بأربعة أعوام[38].

وإلى جانب أسعد الصاحب، هناك بدر الدين الحسني، الذي شكّل فريقًا ثالثًا من المُعارِضين إلى جانب الصوفيين والمنتمينَ إلى العائلات العلمية البارزة. على أنّ نموذج الحسني شكّل زعامة حقيقية على مستوى دمشق، بعكس الصاحب، ساهمَت الظروف بعد جهوده الشخصيّة في تكوينها. وفي العنوان الذي اختاره وايزمن لدراسته الممتازة عن الحسني أوجَزُ وصف لهذه الظاهرة، وهو "ابتداع قائد ديني شعبويّ"، إن جاز لنا ترجمة مصطلح invention بابتداع، توفيقًا بين "اختراع" أو "تلفيق" أو "ابتكار"[39]. على العموم، وُلد محمد بدر الدين بن يوسف المغربي الحسني (1850-1935) في دمشق، وكان والدُه الشيخ يوسف قد هاجر من المغرب إلى مصر ثمّ استقرّ في دمشق، وفيها تمكّن من الحصول على اعتراف علماء المدينة الذين درس على الطبقة الرفيعة منهم، أمثال عبد الرحمن الكزبري وسعيد الحلبي ومحمد بن عابدين، وقد ساعده الأمير عبد القادر الجزائري بعد وصوله إلى دمشق في خلافه مع بعض المسيحيين بخصوص عَقار دار الحديث الأشرفيّة، فاشترى الأميرُ من

(38) Weismann, *Taste of Modernity*, pp. 109-123.

(39) Itzchak Weismann, "The Invention of a Populist Islamic Leader: Badr Al-Din Al-Hasani, the Religious Educational Movement and the Great Syrian Revolt," *Arabica*, tome 52, fasc. 1 (2005), pp. 109-116.

المسيحيين المساحة المختلَف عليها ومنحَ دار الحديث إلى يوسف المغربي وَقْفًا له ولأبنائه من بعده[40]، لتكون بالتالي مركز العائلة في وسط المدينة القديمة القريب من الجامع الأمويّ.

ولئن كان يوسف المغربي الذي مات في 1862 قد ترك ابنه في عمر صغير لم يتجاوز فيه الثانية عشرة، بعد أن ساهم في تلقينه العلوم الدينية، إلا أنّ بدر الدين الصغير كان محظوظًا بوالِدته آسيا المنيّر الكزبري المنتمية إلى إحدى العائلات العلمية في المدينة. وكما لاحظ وايزمن، فإنه بدلًا من أن تَعْهَد الأمّ بولدها إلى الأمير عبد القادر، نظرًا إلى أنه سبق أن رعى الأب، أو حتى إلى أحَد من علماء عائلتها، فقد عهدَت به إلى الشيخ أبو الخير الخطيب، المتخصِّص بالصوفية وبعلوم الحديث، والمُنتمي إلى عائلة برزت مكانَتُها في تلك الفترة وأخذت تحتلُّ منصب خطيب الجامع الأموي، الذي كان أبو الخير أوّل من تسلّمه. لكنْ لماذا اختارت والدة بدر الدين خيارًا بعيدًا عن الخيارات الأخرى الأكثر تقليدية أو مَنطقيَّة إن صحّ التعبير؟ وهذا سؤال أثاره وايزمن في ملاحظته السابقة من دون الإجابة عنه.

بدايةً لا بدّ من ملاحَظة أنّ الوالدة لا تنتمي إلى عائلة الكزبري المعروفة بعلوم الحديث كما ذكر وايزمن، بل إلى عائلة المنيّر، التي أخذت في مرحلة لاحقة، ونتيجةً لِمُصاهرتها آلَ الكزبري تستخدم اسم العائلتين معًا في الإشارة إلى نسبها، وبذلك تنتفي فرَضيّة احتمال أن ترسل بدر الدين الصغير إلى عالِم من آل الكزبري؛ ومن جهة أخرى، تشير مصادِر أخرى أنّ خالَه [محمد] صالح قد تولّى رعايته مع والدته بعد وفاة والده. وبكلّ الأحوال، لا تمكن الإجابة عن السؤال السابق إجابةً واضحة. ولنكتفِ، إن جازَ لنا، بشيء من التفسير نعود فيه إلى تجربة والِد بدر الدين مع علماء دمشق في بداية استقراره فيها، فإثر مُشكِلته المتعلقة بدار الحديث كان قد صُدم بِرُدود فعل بعض العلماء، فبادرَ إلى مهاجمتهم بقسوة جعلت أبرزَهم في تلك المرحلة، عبد الله الحلبي ابن استاذه الشيخ سعيد، "يُعاكِسه" أو يعارِضه في أعماله، ولهذا السبب ربما أرادت الأم لابنها أن يقتصر تعليمه على شيخ متميّز ينتمي إلى إحدى

(40) محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، **المحدث الأكبر وإمام العصر العلامة الزاهد السيد الشريف الشيخ محمد بدر الدين الحسني كما عرفته**، سلسلة أعلام القرن الرابع عشر الهجري (دمشق: دار الإمام أبي حنيفة، 1986)، ص 29؛ البيطار، ج 3، ص 1602-1608.

العائلات البارزة، وهذا ما يمكن أن يسمح له بترسيخ انتمائه إلى المؤسسة العلمية في دمشق، وبالتالي في دَمشَقة ابنها. ولعلّ هذا ما دفعها أيضًا إلى تجنّب اختيار الأمير الجزائري، فلئن كان حضورُه دروسَ الأمير يُساهم في تكريسه ضمن هيئة العلماء، كما في حالة محمد الطنطاوي مثلًا، فإنّ ذلك لم يكن مضمونًا، نظرًا لحَداثة سنّ ابنها من جهة، ولكونه مغربيّ الأصل من جهة ثانية، وهذا ما يعني احتمال تصنيفه ضمن مجموعة غير دمشقية، وهو ما بدأ بالظهور في تلك الفترة إبّان مذبحة 1860 وما بعدها[41].

على أنّ محاولة تسجيل سيرة منطقيّة وواقعيّة للحسني قبل 1882، وهو العام الذي يمكن القول إنّه شهدَ ترشُّحه بين العلماء، أمر صعب، فمن ناحية لا تشير المصادر المعاصرة إلى المرحلة ولا حتى الدراسات عنها إلى نَشاط أو حضور ملحوظ للحسني، ومن ناحية أخرى، مالت التراجم العديدة التي كتبَها تلاميذُ الحسني إلى تقديس شخصه والمبالغة في رَسْم صورته، فأضعفَت من مصداقيّتها وأوقعتها في بعض التناقض، فبعيدًا عن عناصر الخُرافة الحافلة بها، كرواية بَصْق الرسول في فمه في منامه، وغيرها من إقبال النساء والمَرضى عليه طلبًا لبرَكته، أو عن "العُزْلة" التي دخل فيها أعوامًا، وهي جميعًا عناصر شِبه مُنقرِضة في صناعة صورة الوليّ الصوفيّ، نجد أحد تلاميذه لا يكتفي بتعظيمه باعتباره "وارِث النبوّة"، بل يقول إنّ الحسني قد ظهر في مرحلة كان يفتقدُ فيها الناس "شخصيّة المرشد المربّي المحدّث الفقيه الإمام، أي أنهم فقدوا شخصيّة الوريث المحمدي"، وهذا الفقدان الذي يزعمه تلميذ الحسني هنا هو في فترة كانت طبقة العلماء الكبار ما زالت موجودة وناشِطة، لن نذكر البيطار أو سليم وبكري العطار أو محمد الطنطاوي، بل يكفي وجودُ الأمير عبد القادر وحده، الذي أجمعَ معاصروه على اعتباره أهمَّ علماء عصره!

على العموم، في حدود بداية الثمانينيّات، تمكَّنَ الحسني من حجز مكانه ضمن طبقة العلماء، ونجح خلال وقت سريع في تعزيز مكانَته، ساعدَه في ذلك موت كبار العلماء في مرحلة لاحِقة كالمفتي الحمزاوي والأمير الجزائري وسليم العطار

(41) محمود بيروتي، **الشيخ محمد بدر الدين الحسني وأثر مجالسه في المجتمع الدمشقي**، ط 2 (دمشق: دار البيروتي، 2020)، ص 76؛ الحافظ وأباظة، ج 1، ص 554؛ الحصني، ج 3، ص 78-79، 283-284.

وغيرهم، فضلًا عن اشتِداد زَخْم سياسة عبد الحميد الإسلامية. وإلى هذا وذاك، ساهم ذكاؤه في ذلك أيضًا، فإضافةً إلى الذاكرة المتميّزة التي امتلكها وساعدته في دروسه، بدا أنّ الحسني قد اختار لنفسه نموذج العالِم الشعبَويّ لا العالِم المثقَّف، فكان كثير الاهتمام بالعامّة وكان يبسّط في لغة دروسه لاجتذابهم، وإضافةً إلى ذلك، وفي مواجهة المزاج الإصلاحي العام، اختار أن يُمسك العصا من الوسَط، إذ آلَفَ بين الصورة التقليدية للدين وبعض الأفكار الإصلاحية، فشجّع على تعلّم اللغات الأجنبية وعلى السفر إلى أوروبا للدراسة والحَجّ في سُفن الأعداء. على أنّ نشاط الحسني في الشأن العامّ بدأ في النصف الثاني من عهد السلطان عبد الحميد، وذلك بعدما نجح في خلق مِساحته الشعبية الخاصة أو المستقلّة، من تلاميذ وتابِعين صغار بَعيدين عن أجواء الأفكار الإصلاحية، فضلًا عمّا اكتسبه من شعبيّة كبيرة بين عوامّ الناس.

وفي ما يخصّ أبرز العلماء الدمشقيين الذين عادَوا الإصلاحيين، فقد كان على رأسهم الأخَوان محمد عارف المنيّر (1848-1923) وصالح المنيّر (1850-1903)[42]، وهُما عالمان شافعيّان تولّيا إمامة محراب الشافعيّة في الجامع الأموي، وأخذا عن نخبة علماء المدينة. وبدا صالح المنيّر كأنّه كان في مرحلة ما من حياته قريبًا من التيّار الإصلاحي، إذ كان على علاقة بمدحت باشا الذي طلب منه تأليف كتابه **الترياق في الصحة والآداب والأخلاق**، وكان عضوًا في الجمعية الخيرية ومن ثمّ في لجنة المعارف، كما أنّه ساهم في إنشاء المكتبة الظاهِرية برعاية طاهر الجزائري. لكنه اختار السير في سياسة عبد الحميد في ما بعد على ما يبدو، وكان على علاقة بأبي الهدى الصيّادي. أمّا أخوه عارف، فكان نموذجًا للانخراط الكامل في سياسة السلطان، إذ كتبَ في وجوب طاعة السلطان، وتطوّرت علاقته بأبي الهدى لأن يصبح أحد خلفائه في سوريا. وإلى جانب الإخوة المنيّر، برز بعض العلماء من آل الخطيب في هجومهم الشرِس على الإصلاحيين.

هؤلاء كانوا أبرز خصوم الإصلاحيين، لكن إلى جانبِهم كانت هناك فئة أخرى لم يصطدم أصحابُها بالإصلاحيين بشكل مباِشر أو شخصيّ بالعموم، بل شكّلوا مِحورًا رئيسًا في الخلفية الفكرية التي دعمَت سياسة السلطان وعارضَت أفكار الإصلاحيين،

(42) البيطار، ج 2، ص 729؛ الحافظ وأباظة، ج 1، ص 239، 438.

والتي تركّزت على تكييف الطُّرُق الصوفية الشعبية مع الأيديولوجيا التي أرساها عبد الحميد، وأهمّ هذه الطرق، إضافة إلى النسخة التي قدّمَها أسعد الصاحب للخالدية الدمشقية، هي اليَشْرُطيّة والدَّنْدَراويّة. وتُعتبر الأولى أقدم وربّما أكثر أهمّية من الثانية، وهي متفرّعة عن الطريقة الشاذِليّة التي ظهرت في المغرب العربي، ويعود الفضل في انتِشارها إلى علي نور الدين اليَشْرُطيّ، وهو مُتصوِّف تونسي هاجرَ من بلاده واستقرّ في عكّا في حدود 1850، ويبدو أنّ سرعة انتشار الطريقة وتجمُّع مُريديها حول زعيمها قد أقلق السلطات العثمانية في مرحلة تطبيق التنظيمات، وخصوصًا والي سوريا رشدي باشا الشرواني، الذي "رأى منهم اجتماعًا منافيًا للسياسة العثمانية" بحسب البيطار، أو أنّ اليَشْرُطيّ كان في "قلعة حصينة حشدَ فيها مائة ألف مقاتل يحملون السلاح الكامل قصدَ العِصيان على الدولة العثمانية" بحسب فاطِمة اليَشْرُطيّة ابنة علي اليَشْرُطيّ في معرض وصفها التهمة ونفيها. وعلى الأثر أمر شرواني باشا بالقبض على اليَشْرُطيّ وأتباعه ونفاهم إلى جزيرة رودوس وكان ذلك في حوالى 1865 آخرَ وِلايته، وبعد ثلاثة أعوام في المَنفى تمكّن الأمير عبد القادر الجزائري من الحصول على عفو عن اليَشْرُطيّ والسماح له بالرجوع، وكان ذلك في عهد الوالي القويّ محمد راشد باشا، وكان الأمير مرتبطًا بعلاقة مصاهرة مع علي اليَشْرُطيّ، إذ كان أخوه الأمير مصطفى متزوجًا من عائشة ابنة اليَشْرُطيّ(43).

وبالرغم من التضييق الحكومي استمرت اليَشْرُطيّة، وشهدت بعد وصول عبد الحميد مرحلةً جديدة ازداد انتشارها فيها، إذ اعتُبرت ضمن الطرُق الشعبية القادرة على دعم سياسة السلطان، بخاصّة وأنّ مستشاره محمد ظافر المدني المنتمي إلى الشاذلية هو ابن الشيخ الذي أخذ علي اليَشْرُطيّ عنه الطريقة، فضلًا عن أنّ السلطان عبد الحميد نفسه قد خرجَ عن عادة أسلافه ولم يأخذ بالمَوْلَويّة، بل "تَشَذَّلَ" بحسب تعبير اليَشرطيّين الشاذِليّين، أو دخل الطريقة على يد المدني. وقد وفّرت هذه الأوضاعُ فرصةً لعلي اليَشْرُطيّ لمحاولة اختِراق القصر والحكومة والعمل على كسب مُريدين له ضمن رجال الحكم، وهنا يبرز دور محمود أبو الشامات(44)، العالِم الدمشقي الذي كان خليفة اليَشْرُطيّ، إذ أرسله معلّمه إلى العاصمة في هذه المهمّة،

(43) البيطار، ج 2، ص 1065؛ فاطمة اليشرطية الحسنية، **رحلة إلى الحق** ([د. م.: المؤلف، د. ت.])، ص 144.

(44) الحافظ وأباظة، ج 1، ص 430-432.

ونجح في كسب عدد من الإداريين الكبار والوُجهاء وعلى رأسهم علي رضا باشا، السكرتير الأوّل في القصر، الذي بدوره دعَم الطريقة وساعدَ في انتشارها أيضًا[45].

لكنّ نجاح الطريقة لا ينفي وجود ما يُعكّر سيرتها وسيرة مؤسّسها، وهو ما تمكن الإشارة إليه، باختصار، بخروج بعض الأتباع عن الشريعة والقيام بممارَسات خارِجة عن الدين، وقد أوضح ذلك البيطار في ترجمته لليَشرُطيّ، لكنه في الوقت نفسه أقرّ بحسن أخلاق اليَشْرُطيّ متبنّيًا الرواية القائلة إنّ سلوك أولئك الأتباع مرفوض بالنسبة إلى معلّمهم، لكن مع تلميح من البيطار إلى تَراخي اليَشْرُطيّ معهم، والحال أنّ هذا السلوك أو تُهمة الخروج عن الشريعة التي حرّضَ عليها هذا السلوك، قد لاحقَت اليَشرُطيّين، فاجتهدَت الابنة في نفيها، وحتى في الترجمة المختصرة لمؤسّس الطريقة بعد وفاته نجد جريدة **ثمَرات الفنون** المُلتزمة بسياسة السلطان وأبي الهدى، مُضطَرّةً إلى ذِكْرها ونَفيها[46]. إلا أنّ هذا في العموم لم يؤثّر في محمود أبو الشامات (1849–1922)، فلئن كان على علاقة مع الإداريين في إسطنبول، ومع أبي الهدى ومحمد ظافر المدني، إلا أنّه احتفظ في الوقت نفسه بعلاقة مع العلماء الإصلاحيين في دمشق، وقد ورد أنّ أحَد أبنائه قد درس مع جمال الدين القاسمي، وإلى ذلك كلّه يُعتبر أحَدَ العلماء القلائل الذين اعترف عبد الحميد بمَكانَتِهم وعاملَهم بالاحترام الذي يليق بهذه المكانة، وفي هذا السياق اشتُهرت الرسالة التي أرسلها السلطانُ إليه مِن منفاه بعد خلعه في 1909.

أخيرًا، هناك الطريقة الدَّنْدَراويّة التي أسّسَها محمد بن أحمد الدَّنْدَراوي (1839–1910)، وهو مصري، انتشرت طريقته في الصومال وعُرف بأنّه كان موجودًا في السودان إبّان ثورة المهدي، وفي الثمانينيّات كان في مكّة ونجح في كسب أتباع جدُد كلّفهم بنشر الطريقة، ومنهم مَن كان مِن دمشق، وعلى أثر نجاح هؤلاء زار الدَّنْدَراوي دمشق في التسعينيّات ونشرَ طريقته في بعض المناطق والقرى. وكان نائبُه الرئيس

(45) Weismann, *Taste of Modernity*, pp. 252-254; Karpat, pp. 194-195.

(46) **ثمرات الفنون**، العدد 1212 (6/2/1899). وبخصوص ما كان يتناقله الناس عن ممارسات اليشرطيين واعتقاداتهم. يُنظر: محمد عزة دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة: سجل حافل بمسيرة الحركة العربية والقضية الفلسطينية خلال قرن من الزمن، 1305–1404هـ/ 1887–1984م** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، مج 2، ص 126.

في دمشق هو مصطفى الشطي (1855-1929)[47]، الذي عُرف بشَراسة محاربته للسلَفيّة ودفاعه عن الصوفيّة، ولعلّ مَكانَة الشطي ضمن عائلته أثّرت في سلوكه، فالراجح أنّه لم يتمتّع بالتميّز الذي كان عليه أبناء عمّه محمد، ولعلّه لم يتمكّن من الاحتفاظ مدّةً طويلة ببعض الوظائف التي حصل عليها، وربّما كان هذا ما جعله يتّجه نحو الصوفية بحسب وايزمن، ولكونه منتميًا إلى عائلة الشطي الحنبليّة كان قادرًا على استخدام تعاليم ابن تيمية في هجومه على السلَفية وكتابته ضدّ الوهّابيّة[48].

(47) الحافظ وأباظة، ج 1، ص 503-504.

(48) Weismann, *Taste of Modernity*, pp. 255-258.

الفصل الثامن

الاستعداد لمغادرة البيت العثماني

1 - مع السّلطنة ضدّ السّلطان

خلال النصف الثاني من عهد السلطان عبد الحميد الثاني ازدادَت وتيرة نشاط العلماء الإصلاحيين، لكن نشاطَهم هذا تأثّر بعِدّة عوامل داخلية وخارجية، فمِن جهةٍ كانت التركيبة التعدّدية للسلطنة في تغيّر نتيجةَ خَسارتها قسمًا كبيرًا من أراضيها الأوروبية، إذ تحوّلَ العرَب إلى أقليّة كبيرة وحيويّة، وهذا بدوره فرضَ تطويرًا في نوعيّة سياسة الجامِعة الإسلامية التي اعتمدَ عليها عبد الحميد في إدارة السلطنة، وقد تَرافقَ ذلك كلُّه مع سياسة بوليسيّة الطابع انتهجها السلطان، فإضافةً إلى تشديد الرقابة على نشاط المعارِضين لسياساته، والحدّ من حريّة الصحافة والنشر، انتشرت شبكة من الجواسيس أثّرت في مستوى موظَفي الدولة وجَودة تطبيقهم القوانين، وبالتالي على سلوك المتفاعِلين مع الشأن العام. وفي هذه الأثناء، كان التغيّر الاجتماعي الطبَقي في دمشق قد ظهر بوضوح، وبدا أنّ الطبقة العليا من علماء وموظّفين وتجّار ومُلّاك قد ازداد ارتباطها بالمركز، وفقدَت هامش الاستقلال البسيط الذي كانت تحتفظ به عندما أبدى جُزء وازِن من المجتمع الدمشقي معارضته التنظيمات[1].

وعلى صعيد آخر، ظهرَت في هذه الفترة أفكار جديدة فرضت نفسَها على الحياة العامة، وبشكل خاص على مثقفي تلك المرحلة من علماء وسياسيين، وذلك على الرغم من جهود المَنْع والرّقابة الحكوميّين، فإضافةً إلى ما كان يصدر عن محمد عبده

(1) بخصوص التغيرات الطبقية الاجتماعية، يُنظر: فيليب خوري، **أعيان المدن والقومية العربية: سياسة دمشق، 1860-1920**، ترجمة عفيف الرزّاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1993)، ص 78-89.

في مصر من كتب أو خُطب، انتشَرَت أفكارُ عبد الرحمن الكواكبي عبر كتابيه **طبائع الاستبداد** و**أمّ القرى**، كما انتشَرَت أفكار "الفِتيان الأتراك"، أو "الأحرار العثمانيين" كما كانوا يسمّونهم وقتها، ومنها قصائد شاعِرهم المعروف نامق كمال؛ وقد تراوحت هذه الأفكار جميعُها بين مقاومة الاستبداد والمطالبة بالحرية وإعادة الدستور، والدعوة لعودة الخلافة إلى العرب، ومحاربة الجمود والتعصّب، والتبشير بتفسيرات جديدة على مستوى الفقه الإسلامي تواكب تطوّر العصر[2].

في هذه الأثناء كان العلماء الإصلاحيون أمام معادَلة صعبة: بما أنّهم أقليّة ذات طابع نخبويّ، فما السبيل لمُواصَلة نشاطهم وتحقيق أهدافهم؟ وما الضامِن لاستمرارها؟ وإلى أي مدًى سيتحتّم عليهم الانخِراط في النشاط السياسي الذي فرض نفسه في تلك المرحلة، وبالتالي إلى أيّ مدًى سيتمكّنون من الموازنة بين ولائِهم للسلطنة وواجبهم الأخلاقي تجاه مُعتقَداتهم وأفكارهم، وتجاه المجتمع الذي يحملون همومه؟ وإلى أيّ مدًى سينجحون في التفريق بين وَلائِهم لعبد الحميد باعتباره رأس الدولة وخليفة المسلمين وبين مقاومة سياسته؟ هذه الأسئلة وإن لم تكن طُرِحت صراحة بهذا الشكل، إلا أنّها كانت ضمن هَواجس الإصلاحيين في أغلب الظنّ، بخاصّة بعد أن بدأ الفريق المناهض للإصلاح مواجهة مفتوحة وطويلة مع العلماء الإصلاحيين. على أنّ أدوات التطوُّر العصري قدّمَت لهم حلولًا، من بينها التعليم والصحافة، اللذان كانا أداتين أساسيّتين استعان بهما الإصلاحيون في نشاطهم.

فعلى مستوى التعليم، لم يقتصِر جهدهم في السعي إلى إصلاح المدارس ونشرها وتأليف الكتب المناسبة لها، كما ظهر في نشاط طاهر الجزائري وغيره، بل رافق ذلك انفتاح الجيل القديم على جيل الشباب المتعلّم والمتخرِّج من المدارس والجامعات، ولئن بدأ ذلك عبد الرزاق البيطار بصداقته مع جمال الدين القاسمي، فقد وسّعَ كلّ من القاسمي والجزائري من هذه الآلية، فاستوعبَت مجالسُهما فئة الشباب تلك، ليحدث نوع من تَلاقُح ثقافي إن صحّت التسمية بين أفراد الجيلَين، إذ اكتسبَ الشباب تنشئة

---

(2) محب الدين الخطيب، **محب الدين الخطيب، حياته بقلمه** (دمشق: مطبوعات جمعية التمدن الإسلامي، 1979)، ص 14؛ سلمى الحفار الكزبري، **لطفي الحفار، 1885-1968: مذكراته، حياته وعصره** (بيروت: دار رياض الريس، 1997)، ص 26-27.

ثريّة وعميقة لم تقتصر على أفكار الإصلاح الديني، بل ساهمَت في تشكيل وعيهم الثقافي والوطني في الوقت نفسه. ومن جهة أخرى، كان العلماءُ يستفيدون من تفوُّق الشباب في العلوم الحديثة واطّلاعهم على الثقافة الغربية؛ وفي هذه التجربة نلاحظ أنّ تركيز العلماء الإصلاحيين لم يكن باتّجاه تشكيل تلاميذ دينيّين أو تخريج علماء جُدد، كما في حالة العلماء التقليديين، فهنا لا وجود لإجازات فقهية ولا لتلقين أو لتراتُبيّة علمية[3].

أمّا على مستوى الصحافة وعلاقة العلماء الإصلاحيين بها، فلم تكن الأمور بتلك السهولة، وذلك لسببَينِ رئيسين، أوّلُهما هو وضع الصحافة نفسها في دمشق، والثاني هو الرقابة التي فرضها نظام عبد الحميد على النشاط الصحافيّ بالعموم، فخلال هذه الفترة وصولًا إلى انقلاب الاتحاديّين على السلطان في 1909، يمكن القول إنّ العلماء الإصلاحيين في دمشق لم يكن لهم مِنبر خاصّ بهم، إذ لم تشهد المدينة تشجيعًا رسميًّا أو مُبادَرات فرديّة جادّة لإنشاء جرائد أو مجلات، فكان في المدينة جريدتان هما **سورية** الرسمية و**الشام** الخاصة التي حصلت على رُخصتها في كانون الأول/ ديسمبر 1891، وكانت سياستُها التحريريّة مقيّدة بسياسة الدولة[4]. وبذلك بقي الزّخْم الصحافي متركّزًا في بيروت، التي كان أغلب المُشتغِلينَ بالصحافة فيها من المسيحيين، وهكذا إلى أن ظهرت جريدة **ثمَرات الفنون** في 1875 لصاحبها عبد القادر القباني، لتكون ثانية الجرائد الإسلامية في السلطنة بعد **الجَوائب**، التي كانت تصدر في إسطنبول، وأوّل جريدة إسلامية في ولاية سوريا. والحال أنّ **ثمرات الفنون** قد شكّلَت متنفّسًا صغيرًا للإصلاحيين الدمشقيين، بخاصّة على مستوى الترويج لأسمائهم وتوسيع شهرتهم، وعبرها مثلًا عرفْنا أنّ طاهرًا الجزائري قد زار معرض باريس في 1889، وأنّ القاسمي زار القدس في 1903، ومن ثمّ زار

(3) وصف ظافر القاسمي مجالس والده مع الشباب، وأشار إلى رسالة أرسلها إلى أحد العلماء الذي اشتكى من الشباب غير الضليعين بعلوم الدين، إذ دافع القاسمي عنهم ودعاه للاكتفاء بأنهم "جماعة متنورون، نبهاء، أذكياء، كتّاب، مُنشئون". يُنظر: ظافر القاسمي، **جمال الدين القاسمي وعصره** (دمشق: المطبعة الهاشمية، 1965)، ص 93-96، 603-604.

(4) صاحب **الشام** هو مصطفى أفندي واصف (الشقللي)، وكان مدير مطبعة الولاية، وحرّر الجريدة في بداياتها صهره أديب نظمي وإسماعيل النابلسي، وأشار كرد علي إلى تجربته معه ومعاناته من الرقابة التي كان صاحب الجريدة نفسه مسؤولًا عنها. يُنظر: محمد كرد علي، **المذكرات**، 4 ج (دمشق: مطبعة الترقي، 1948-1951)، ج 1، ص 50-51.

القاهرة برفقة البيطار في أواخر ذلك العام، وعبرها أُعلن عن تخرّج شكري العسلي من المكتب الملكي في إسطنبول في 1902، وعن تخرّج عبد الرحمن الشهبندر من الجامعة الأميركية في بيروت في 1906، وغيرها من الأخبار، وإلى جانب هذا الاهتمام النسبيّ بحركة الإصلاحيين ونشاطهم، حظيت كتب طاهر الجزائري بتغطية ممتازة ترافقت بمديح لشخصه ولمؤلفاته.

لكن، وبالرغم من المساحة التي احتلتها أخبار الإصلاحيين الدمشقيين في **ثمرات الفنون**، إلا أنّها لم تكن المنبر المثالي لهم بأيّ حال، فمن جهة، لم تعتنِ الجريدة بأخبار دمشق بالشكل الكافي، وبعد إعلان تشكيل ولاية بيروت بدا وكأن الانتماء البيروتي لصاحبها ومحرريها أبعدها أكثر عن دمشق، ولعلّ ذلك ترافق مع حسّ بتفوّق بيروت على دمشق في المجال الثقافي[5]، وفي هذا السياق يمكن تفسير اهتمامها بأخبار بعض الإصلاحيين الدمشقيين بأنّه كان خليطًا من المُجاملة الشخصية وعدم القدرة على تجاهل بعض الأمور، كمؤلفات الجزائري الذي كانت بيروت جزءًا من نطاق شهرته ونشاطه، ولعلّ المثال الذي يعبّر بشكل واضح عن هذا الرأي يكمن في الطريقة التي أعلنت فيها **ثمرات الفنون** عن وفاة سليم العطار، إذ كتبت: "لا نعلم من ترجمة الفقيد شيئًا"، مع أنّه كان من أبرز علماء دمشق وأشهرهم. وإلى جانب عامل الانتماء البيروتي، كان ممّا حال بين الجريدة وبين اعتبارها منبرًا مناسبًا في الحدود الدنيا للإصلاحيين الدمشقيين، هو التزام صاحبها بسياسة عبد الحميد والولاء المطلق له[6]، ولهذا السبب تجاهلت الجريدة العديد من الأحداث المتعلقة باشتباك السلطات الرسمية مع الإصلاحيين؛ لكنّ ذلك لم يمنع من انفتاح هؤلاء على الجريدة وإرسال مقالاتهم إليها، وإن كانت مواضيعها ملتزمة بضوابط الرقابة الحميدية، فظهرت أوّل مقالة للقاسمي في حزيران/ يونيو 1898، وكتب فيها أيضًا كلّ من رفيق العظم ومحمد كرد علي وعبد الرحمن الشهبندر وشكري العسلي، وفيها

(5) كأمثلة، في العدد 146 (14/ 2/ 1878) تحدثت الجريدة عن ضرورة فصل بيروت عن ولاية سوريا. وفي العدد 250 (13/ 10/ 1879)، يتحدث القباني عن زيارته دمشق واطلاعه على النشاط التعليمي للجمعية الخيرية فيها، ونلمح في حديثه انتقادًا لعمل الجمعية، وقد كتب القباني بلغة الخبير أو الناصح، وذلك نظرًا لمشاركته في النشاط التعليمي لجمعية المقاصد في بيروت.

(6) إيمان محي الدين المناصفي، **الشيخ عبد القادر القباني وجريدة ثمرات الفنون**، بإشراف هشام نشابة (بيروت: دار العلم للملايين، 2008)، ص 79-84.

أيضًا ظهرت أولى مشاركات أحد أصغر رواد حلقة الجزائري، محبّ الدين الخطيب في 1904، وكان مازال تلميذًا في المدرسة. ولعلّ ذروة انخراط الإصلاحيين بثمرات الفنون تمثّلت بتولّي شكري العسلي مهمة وكيل الجريدة ومراسلها في دمشق في نهاية 1903 لفترة سبعة أشهر قبل تعيينه وكيلًا لقائمقام الطفيلة في الأردن(7).

على أنّ هذه الحالة التي قيّدت بشكل نسبيّ من انخراط الإصلاحيين بالصحافة لم تستمر لفترة طويلة، ففي 1899 بدأت معالم مرحلة جديدة من هذا الانخراط بالظهور، وذلك مع صدور مجلة **المنار** لمؤسسها محمد رشيد رضا (1865-1935). كان رضا، المولود في إحدى قرى القلمون التابعة لطرابلس، نموذجًا فريدًا من نوعه كعالِم ومثقف، فإلى جانب تحصيله الديني التقليدي برعاية والده، درس في مدرسة الشيخ حسين الجسر في طرابلس، وساهم قلقه المعرفي والديني في مرحلة شبابه في تشكيل شخصيته، إذ تجاوز سريعًا مرحلة الحيرة والقلق، منتقلًا من الانخراط في الصوفية وشعائرها إلى الاهتمام بدراسة كتب السلَفيين التراثية، كابن القيّم وابن تيمية، وانتهى به الأمر إلى التعلّق بأفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، فقرّر الهجرة إلى مصر للانضمام إليهما، وفي وقت قصير أصبح أبرز تلاميذ محمد عبده، ليتكرّس في ما بعد أهمَّ مفسّر لتعاليمه ووارثًا لها(8).

ولعلّ إصدار **المنار** كان أهمّ ثمرة أتت من علاقة رضا بعبده، إذ أصدرها برعايته، وبذلك كانت منبرَ التيار الإصلاحي في المشرق العربي، ما يعني أنّها مثّلت أيضًا الخطّ الفكري الرئيس للإصلاحيين الدمشقيين. وخلال العقد الأخير من حكم عبد الحميد، كانت المواضيع الرئيسة التي ظهرت في **المنار** تمسّهم بشكل عام. صحيح أنّ هجوم رضا على أبي الهدى الصيادي كان مناقضًا لأسلوب الإصلاحيين الدمشقيين، لكنه تقاطع مع فكرتهم في الفصل بين الولاء للسلطنة والسلطان الخليفة وبين ضرورة الإشارة إلى السياسات الخاطئة، التي كان نشاط الصيادي جزءًا منها. وإلى ذلك، ركّز رضا على نقد الصوفية الشعبية وممارساتها وعلى توضيح الأصول

---

(7) كأمثلة، يُنظر الأعداد التالية من: **ثمرات الفنون**: 758، 814، 864، 919، 949، 1124، 1187، 1197، 1238، 1390، 1413، 1433، 1459، 1494.

(8) تلخيص لترجمة رضا وأعماله ومكانته في النهضة العربية، في: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، 1968)، ص 270-292.

الصحيحة للصوفية، ودعا إلى نبذ التفرقة والتعصّب وأدان التكفير، وجادل في الإصلاح الديني معتمدًا أفكار الأفغاني وعبده والمدرسة السلَفيّة، وهذه كلّها مواضيع كانت في صلب نشاط الإصلاحيين الدمشقيين. على أنّ الأمر لم يقتصر على ذلك، ففي الأعوام العشرة الأولى للمنار، ناقش رضا أكثر من مرّة موضوع الوطنيّة، ولئن كان هذا الموضوع ليس من المواضيع التي شكّلت أولويّة للإصلاحيين الدمشقيين، أقلّه في تلك الفترة، إلا أنّها ساهمت على الأغلب، ولو بشكل غير مباشر، في تطوير أفكارهم حول الوطنية، تمامًا كما فعلت كتابات بطرس البستاني وغيره قبل نصف قرن. ففي هذه الفترة كان الدمشقيون يطّلعون على نسخة جديدة للوطنية المصرية مختلفة عن تلك التي رأوا ملامحها في 1882، تمثّلت هذه النسخة بأفكار أبرز رموز الوطنية المصرية وقتها، وهو مصطفى كامل (1874-1908)، وما حملته من إشكاليات تتعلق بالتفريق بين المسلمين والمسيحيين، وبين ملامح كره الغريب الذي تمثّل بالجالية السورية في مصر. هكذا، وعبر المعارك التي احتدمت بين رشيد رضا، ومن بعده محمد عبده، وبين مصطفى كامل ومؤيديه كان الإصلاحيون الدمشقيون يتعرّفون إلى الإشكاليات المحيطة بفكرة الوطنية في العالم الإسلامي بالعموم، وفي ولايات السلطنة بشكل خاص[9].

وعلى صعيد آخر، صحيح أنّ الإصلاحيين الدمشقيين أقبلوا على الاطلاع على **المنار**، إلا أن مشاركتهم فيها كانت متواضعة خلال هذه المرحلة، أي العقد الأخير من الحكم الحميدي، لكن، وبالرغم من ذلك كانت **المنار** وقتها أنسب المنابر التي عبّرت عن هؤلاء الإصلاحيين. وكان رشيد رضا الشخصية الجامعة ما بين الإصلاحيين في سوريا ومصر، وكان الفضل الأكبر في هذا كلّه للقاهرة، التي بدأت تستقطب معارضي عبد الحميد، ومنهم الإصلاحيون. ولعلّ أوّل هؤلاء من الدمشقيين كان رفيق العظم (1867-1925)، أحد روّاد حلقة طاهر الجزائري، والنجم الصاعد في عالم الكتابة والثقافة، وكان قد هاجر إلى القاهرة في 1894، حيث اندمج سريعًا في مناخها الثقافي وأصبح أحد مريدي محمد عبده، وعند وصول رشيد رضا إليها أصبح أحد أصدقائه، وأغلب الظنّ أنّه كان وراء تقوية العلاقة بين رضا والإصلاحيين الدمشقيين، التي

(9) كأمثلة، يُنظر الأعداد التالية من: **المنار**: مج 2 (24/ 6/ 1899)، مج 3 (13/ 1/ 1900)، مج 4 (15/ 9/ 1901)، مج 6 (28/ 5/ 1903).

كانت قد بدأت عبر مراسلات عبّرت عن إعجاب الإصلاحيين الدمشقيين بالمنار، لكنها في الوقت نفسه عبّرت عن مخاوف هؤلاء من هذه العلاقة، إذ كانت شديدة "الاحتراس"، كما لاحظ رضا نفسه، الذي كان ينشر بعضها دون أسماء موقّعيها[10].

وهذا كلّه لم يمنع تمتين الرابطة بين رضا وإصلاحيي دمشق، فقد تطورت علاقته برفيق العظم من مجرد صداقة إلى ثقة وإيمان من طرف رضا بأفكار العظم، وهذا ما جعله منذ العام الأوّل لإصدار **المنار** من المشاركين الدائمين القلائل في الكتابة فيها، وعندما زار محمد كرد علي القاهرة لأول مرة في 1901 التقى برشيد رضا، الذي أشار إليه بكونه أحد أصدقائه؛ وفي 1903 سيُبدي رضا اهتمامًا بطاهر الجزائري وما يصل إليه من كتبه، ويكتب عنها مادحًا الجزائري بكونه "أعلم علماء سوريا في العلوم العربية، بل هو أوسع من نعرف اطلاعًا على مؤلفات المتقدمين والمتأخرين من أهل هذه اللغة مع تمكّنه من علومها"؛ ثمّ وفي كانون الأول/ ديسمبر 1903 التقى رضا بكلّ من عبد الرزاق البيطار وجمال الدين القاسمي أثناء زيارتهما الأولى للقاهرة التي استمرت شهرًا، ونشأت صداقة بينهم، خصوصًا بين رضا والقاسمي الذي طبع رسالته **شذرة من السيرة المحمديّة** في مطبعة الأخير، ليبدأ اهتمام رضا بما يكتبه القاسمي ويشير إليه في **المنار**[11].

وإلى جانب الإصلاحيين الدمشقيين كان رضا يكرّس **المنار** بوصفها أهمّ منابر الإصلاح عبر صداقته بعبد الرحمن الكواكبي، إذ ساهمت المجلة في الدعاية لكتابيه، ونشرت كتاب **أم القرى** على حلقات في 1902، وعندما توفي الكواكبي لم تكن هذه الحلقات قد اكتملت بعد، وترجم له رضا ترجمة وافية ذكر فيها الاضطهاد الذي تعرض له الكواكبي نتيجة عداوة أبي الهدى الصيادي. وفي السياق نفسه، كانت جريدة **المؤيد** لصاحبها الشيخ علي يوسف، وهي إحدى أشهر الجرائد الإسلامية في مصر، قد نشرت **طبائع الاستبداد** على حلقات أيضًا، إذ كانت **المؤيد** و**المقتطف** بين الجرائد المصرية التي تعاون معها الإصلاحيون الدمشقيون أيضًا[12].

(10) **المنار**: مج 2 (28/ 1/ 1899) و(6/ 5/ 1899)، مج 5 (30/ 1/ 1903).

(11) كرد علي، **المذكرات**، ص 55؛ القاسمي، ص 136-156؛ **المنار**: مج 5 (28/ 2/ 1903)، مج 7 (16/ 5/ 1904).

(12) سعد زغلول الكواكبي، **عبد الرحمن الكواكبي: السيرة الذاتية** (بيروت: دار بيسان، 1998)، ص 98؛ **المنار**: مج 4 (31/ 3/ 1901)، مج 5 (10/ 4/ 1902) و(23/ 6/ 1902).

هكذا، كانت **المنار** أكثر من منبر أو جريدة، بمعنى الأداة، فقد أفادت الإصلاحيين الدمشقيين في نشاطهم، بل كانت أشبه بمؤسسة أو جمعية اشتركت في ذلك النشاط، ورافقت الإصلاحيين من الجيلَين الأول والثاني خلال تجربتهم، وشهدت مصائر هذين الجيلَين وشاركت في صوغها عبر تطور علاقة رشيد رضا بالمنتمين إليهما. على أنّ علاقة الإصلاحيين بالصحافة لم تنحصر في **الثمرات** بداية ومن ثمّ في **المنار**، بالرغم من دور **المنار** الحيويّ بالنسبة إليهم، فقد تعاون الإصلاحيون أيضًا مع جرائد مصرية أخرى، كـ**المقتطف** لصاحبها اللبناني يعقوب صروف، و**المؤيد** لصاحبها الشيخ علي يوسف الذي سيصبح أحد أصدقاء الإصلاحيين، لا سيما طاهر الجزائري. ولعلّ المثال الأبرز على هذا التعاون يتمثّل في بدايات عمَل محمد كرد علي (1876-1953)، فقبل أن يؤسّس جريدته **المقتبس** في 1908 لتكون المِنبر الدمشقي للتيار الإصلاحي، من دون أن تكون مِنبرَه الحَصْريّ، كان كرد علي بعد أن تركَ تحرير جريدة **الشام**، قد بدأ يراسل **المُقتطَف** التي نشرت له أولى مقالاته التي حملَت عنوان "أصل الوهّابيّة"، والذي بدا كأنّه إعلانُ حرب ثقافية بين التيار الإصلاحي وأعدائه في دمشق. وفي 1901 خلال زيارته الأولى للقاهرة تسلّم كرد علي تحرير جريدة **الرائد** وبقي أقلّ من عامٍ فيها ثم عاد إلى دمشق، ليرجع إلى القاهرة في 1905 ويُصدر فيها مجلة **المقتبس** الشهري ويحرّر جريدَتي **الظاهر** ثم **المؤيد**[13]. وإضافة إلى كرد علي، كان فارس الخوري (1873-1962)، أحدُ ألمع روّاد حلقة طاهر الجزائري، على وشك أن يتسلّم منصبًا تحريريًّا في **المُقتطَف** حوالى 1900، بدعوة من صاحبها يعقوب صروف، لكن ظروفه الخاصة وانتشار الوباء في القاهرة أبقَياه في دمشق[14].

والآن، وبعد أن تعرّفنا إلى الفريقَين، الإصلاحي والمُناهِض للإصلاح، نصل إلى لحظة اصطدام هذين الفريقَين، أو أولى المعارك بينهما التي حدثت في النصف الثاني من العهد الحميدي، والحال أنّ هذه المعركة كانت حافِلة بالإشارات، إذ كانت علَنيّة وأقرب إلى قضيّة رأي عام بالمعنى الحديث، وكانت الحكومة، ممثّلة بالوالي، طرفًا فيها، بمعنى أنّه كان لها طابع رسميّ كذلك. عرفت هذه المعركة باسم

---

(13) كرد علي، **المذكرات**، ج 1، ص 52-61.

(14) حنا خباز وجورج حداد، **فارس الخوري: حياته وعصره** (بيروت: مطابع صادر ريحاني، 1952)، ص 16.

"حادِثة المجتهدين"[15]، ففي أواخر كانون الثاني/ يناير 1896 استدعت الشرطة كلًّا من عبد الرزاق البيطار ومحمد سعيد القاسمي وابنه جمال الدين وأحمد الجزائري وبدر الدين الحسني وغيرهم إلى المحكمة الشرعية، وكان سبب ذلك كثرة الكلام عن الاجتماعات الأسبوعية التي كان يعقدُها هؤلاء في صالوناتهم، باستثناء بدر الدين، الذي لم يكن ضمن هذه المجموعة، والإشاعات التي انتشرَت عن المواضيع التي طُرحت في هذه الاجتماعات، وأبرزها تهمة ممارسَتهم الاجتهاد. أمّا بدر الدين الحسني فقد كانت تُهمته ما أُشيع عن تحريمه العلَني للتدخين وذمّه ترك العَمائم وتعرّضه للخلافة. وكان وراء وصول الأمور إلى هذه الدرجة اثنان من العلماء وأحَد الأعيان لم يسمّهم القاسمي في روايته للحادثة، كانوا قد حرّضوا الوالي على هذه المجموعة، فأمرَ الوالي المفتيَ بمُحاكَمتهم، التي عُقدت برئاسة القاضي التركي مكي بك أفندي، وتخلّف كلّ من البيطار والحسني عن الحضور، الأول بادّعائه المرَض والثاني بدعوى انشغاله بأمور أخرى، أمّا أحمد الجزائري وسعيد القاسمي، فالأول لم يُستدعَ لكونه محميًّا من سفارة فرنسا والثاني اكتُفي بابنه جمال الدين.

باختصار، أظهرَت تفاصيل المحاكمة شراسةَ المفتي محمد المنيني تجاه الإصلاحيّين، الذين رغبَ في نفيهم خارج دمشق، لكن الأمور انتهت بالاقتصار على التنبيه والتوبيخ، إذ لم يكن هناك ما يُؤخذُ على المُتّهمين، بدلالة أنّ بكري العطار وهو أحد كبار العلماء وأكثرهم نفوذًا وقتَها، وبالرغم من كونه خارج المجموعة، كان راضيًا عن تلك الاجتماعات ومواضيعِها مع خَشيته من مضايقة السلطات أصحابَها، ثمّ إنّ القاضي التركي نفسَه كان مقتنِعًا بِحُجج المتهمين وأشاد بهم في ما بعد أمام الوالي، وهكذا، خرج الإصلاحيون من هذه القضية مُنتصرينَ وعَلَت مكانتُهم بين الناس، خصوصًا جمال الدين القاسمي، الذي كان الوحيد الذي أمر المفتي بحَبْسه ثمّ أُطلق في اليوم الثاني بعد ضغوطات كثيرة.

إلى ذلك، كانت هذه المحاكمة تأكيدًا لحدَثٍ هامّ في سيرة علماء دمشق، وهو انهيار مكانة منصب المفتي، الذي بدأ بعد وفاة المفتي الحمزاوي آخِر المفتين

---

(15) سرد القاسمي تفاصيل بخصوصها، يُنظر: القاسمي، ص 43-69. ودرسها كومينز معتمدًا على مخطوطات غير منشورة للقاسمي، يُنظر:

David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 1990), pp. 50-55.

الأقوياء، فقد مثّل محمد المنيني النموذج النقيض للحمزاوي وغيره من المُفتين المشاهير، فما عدا مستواه العلمي المتواضع مقارنة مع المستوى المطلوب للمنصب، كان اختيارُه رغمًا عن إجماع أكثرية العلماء على تنصيب نسيب الحمزاوي أخي المفتي المتوفَّى، ثم إنّ تأخير الحكومة في المصادقة على تعيينه(16) هزّ من مكانته الشخصية ومكانة المنصب نفسه، واكتملَ الأمر في ما بعد بخسارتِه أمام أقرانه الإصلاحيين في حادثة المجتهدين وما لحقه بهذه الخسارة من مقاطعة هؤلاء إياه، إذ حاولَ دعوة البيطار للتصالح معه لكن الأخير رفض، ما أدّى إلى حضور المفتي نفسه إلى دار البيطار لمصالَحته، أمّا القاسمي، الذي لم يُخفِ كُرْهه المفتيَ، فقد بقيَ على موقفه الرافض دعوات المصالحة حتى قبِلَ بها بعد مدة. واللافت في حادثة المجتهدين أنّ بدر الدين الحسني نجا منها من دون أي عقوبة أو مواجهة، فقد أراد الوالي نفيَه لكن شفع له عبد الله باشا ابن الأمير عبد القادر، على رغم أنّ الكلام الذي بلغَ السلطات عنه "كان يهزّ الدولة"، بحسب القاسمي، وأنّ هذا الكلام هو ما فاقمَ مِن قضيّة القاسمي والآخرين. وأخيرًا، لا بدّ من ذكر أنّ محاكمة المجتهدين قد جرت في العام الأخير من ولاية الوالي عثمان نوري باشا، وهو الوالي الذي اشتُهر بأنّه كان والي الحجاز عندما تمّ اغتيال المُصلح مدحت باشا فيها في أسره، إضافة إلى اشتهاره كأحد الولاة القُساة والفاسِدين الذين حكموا سوريا، فضلًا عن كونه موثوقًا من السلطان، وهذا جميعُه ما يُضفي على انتصار الإصلاحيين قيمة مضاعَفة.

أمّا ثانية المعارك أو المُواجهات، فقد كان الإصلاحيون هُم المبادِرين فيها، إذ خرقَ أحد الوافِدين الجدد إلى فريقهم سياستَهم القائمة على تجنّب المواجهة المباشِرة، فكانت معركة كتاب **الفقه والتصوف** وصاحبه عبد الحميد الزهراوي (1871-1916)(17)، وهو عالِم من حمص تلقى تعليمًا دينيًّا إضافة إلى دخوله

---

(16) عبد الرزاق البيطار، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، حققه ونسقه وعلق عليه محمد بهجة البيطار (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1961)، ج 3، ص 1476. وبالعودة إلى أرشيف **ثمرات الفنون**: "بلغنا أنّ مجلس إدارة الولاية قرر انتخاب أسعد أفندي [الحمزاوي] إلى المنصب المشار إليه وتنظّمت مضبطة الانتخاب ورفعت إلى حضرة والي الولاية"، (**ثمرات الفنون**، العدد 650 (2/ 10/ 1887))، وفي العدد اللاحق، "المتداول في بعض المراكز العالية تنسيب توجيه منصب الإفتاء في الشام للعالم الفاضل الكامل فضيلتو السيد أسعد أفندي". واللافت أنّ علماء بيروت أيضًا قد أرسلوا إلى الوالي بخصوص تعيين أسعد الحمزاوي مكان أخيه، يُنظر: **لسان الحال**، العدد 997 (6/ 10/ 1887).

(17) البيطار، ج 2، ص 791-796.

في مدارس الحكومة، وأتقنَ اللغة التركية، وتأثّر خلال زيارته القاهرة وإسطنبول في شبابه بأوْساطِ المفكّرين فيهما، وأظهرَ ميلًا للاشتغال بالشأن العامّ عبر العمل في الصحافة، فخلال الأعوام القليلة التي أقامَ فيها بالقاهرة أصدر جريدة **المنير**، التي انتقد فيها الاستبداد، في تلميح إلى النظام الحميدي، كما أنّه تأثّرَ، على ما يبدو، بأفكار "الفِتيان الأتراك"، وفي 1895 سافر إلى إسطنبول بغرَض التجارة لكنّه غيّر رأيَه وقرّر الاستمرار في نشاطه السياسي، فعمل محررًا للقسم العربي من جريدة **معلومات**، ويبدو أنّه أثار قلق عملاء السلطان في العاصمة، وبعد أن رفض عرض الحكومة تعيينه في أحد المناصِب إبعادًا له، جرى نفيه إلى دمشق في أواسط 1900، حيث أقام فيها سنة ونصف السنة، تعرّف خلالها إلى علماء التيار الإصلاحي، وتابع نشاطه عبر نشره في الصحف المصرية مقالاتٍ عبرَت عن معارضته حكم عبد الحميد، هكذا إلى أن نشر كتابه الصغير **الفقه والتصوف** في 1901.

كان نشر "هذه الرسالة خطأً وإن كان ظَنُّ مؤلّفِها جميلًا" كما يقول البيطار، فعبر التعرّض لاثنين من المبادئ الأساسية في علوم الدين كان الزهراوي قد استفزّ شريحةً كبيرة من العلماء، والأمر لم يتوقف على الجانب الديني من الكتاب/ الرسالة، إذ هدّد نَشْرُها بشكل أو آخر السّلم الاجتماعي، وهذا ما أكّده البيطار أيضًا في قوله إنّ "طبعها [...] رتّب أمرًا جليلًا"، وقال قبل ذلك: "هذه الرسالة، وإنْ كان بعضُها صوابًا، إلا أنّ الكثير منها لا تنبغي إذاعته بين الأحزاب، بل تُدار كؤوس البحث بين العلماء الخواصّ"، وهذا ما يُشير إلى طريقة عمل العلماء الإصلاحيين. وإلى جانب البيطار نجد أنّ بكري العطار الذي كان متعاطِفًا مع الإصلاحيين لم يتمكّن من تجاهُل الأمر فوقف ضدّ الزهراوي، الذي تعرّض بدوره لحَملة شرسة وصلت حدّ تكفيرِه، ومن ثمّ عُقدت مواجهة بين الزهراوي وبكري العطار وأسعد الصاحب أصرّ فيها الأول على آرائه، لينتهيَ الأمرُ بمصادرة نُسَخ الكتاب وإرسالها مع الزهراوي إلى العاصمة. وبهذا، كان **الفقه والتصوف**، كما لاحظ كومينز، أوّلَ منشور أو مؤلَّف سلَفيّ يثير الجدل في دمشق[18].

---

(18) Commins, pp. 55-59; Itzchak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Islamic History and Civilization: Studies and Texts 34 (Leiden/Boston: Brill, 2001), p. 280.

على أنّ ظروف المعركة/ المواجَهة الثالثة ستكون أكثر تعقيدًا واشتباكًا، وقد شرحَها كومينز بالتفصيل نقلًا عن مخطوطة غير منشورة كتبَها القاسمي[19]، وكان المُبادِرَ للمواجهة هنا هو الفريق المناهِض للإصلاحيين، ففي أيلول/ سبتمبر 1906 ظهرت أولى إشارات رغبة بدر الدين الحسني باستغلال الظروف لتحسين مَكانَته، وبعد أن كانت علاقته وديّة مع البيطار فتح معركة ضدّه اتّهمه فيها بنشر الوهّابية وهدّد باللجوء إلى الوالي، ولئن حاولَ البيطار تطويق المسألة بزيارة الحسني وتكذيب ما أُشيع عنه، إلا أنّ الحسني أهانَ الشيخ المُتقدّم في السنّ عبر مواجَهته بأحد تلاميذه، وعلى الأثر انقسمَ العلماء بين مؤيّد للحسني ومؤيّد للبيطار، وألّف أحد تلاميذ البيطار قصيدة هجا فيها الحسني وسخِرَ منه، فأوصل الحسني القضية إلى الوالي والمُفتي صالح قطنا، وانتهت المسألة بتأجيل الجلسات لاقتراب رمضان، وأهملَ الوالي بعدَها القضية برمّتها.

والحال أنّ هذه المواجهة اختلفَت في ظروفها وشكلها عن المواجَهتينِ السابِقتينِ، إذ باتت المواجهة بين الفريقين الإصلاحي والمُعادي للإصلاح علنيّة، بحيث تخطّت حدودَ الاختلاف العلميّ، وباتت أقرب إلى معركة إلغاءٍ وإثباتٍ للذات، وانطلاقًا من هذه الحادثة بات على العلماء الإصلاحيين التخلّي تدريجيًّا عن سياستهم في تجنّب الاشتباك ما أمكن، وربما كان هذا ما دفع القاسمي للردّ على هجوم بدر الدين الحسني، على أنّ هذا الردّ وجبَ أن يكون متّسقًا مع أفكار الإصلاحيين ومعبّرًا عن أخلاقهم في الخلاف مع غيرهم، فأثناءَ وجود القاسمي في لبنان برفقة أخيه قاسم وطاهر الجزائري، سعى إلى نشر **مجموع الرسائل في أصول الفقه**، وهي رسالة مؤلَّفة من أربعة أجزاء تحتوي في كلّ منها على رأي أحد المؤلِّفين الكلاسيكيين في النظرية القانونية - الفقهية، وتعمّد القاسمي ألّا يُضيف اسمه إلى هذه الرسالة تجنُّبًا لمزيد من المواجهات، لكنّ هذا لم يعنِ إنكارَه تأليفَها، إذ راسلَ بخصوصها أحد القضاة السابقين في دمشق، وأعطى المفتي نسخةً منها كذلك، ومن ثمّ انتشرَت الرسالة وأحدثَت اضطرابًا بين العلماء المحافظين، بخاصة وأنّ أحد أجزائها يعرض فيه القاسمي لرأي محيي الدين بن عربي بخصوص نقده التقليد ودعوته للاجتهاد.

(19) Commins, pp. 110-115.

وكان في عرض القاسمي رسالته على المفتي استباقًا لأي شكوى قد تصله بخصوصها، وهو ما حدث، فبعد أن حرّض أحدهم القاضي عليها استشار الأخيرُ المفتيَ بخصوصها فأشار إلى سلامة ما تحتويه، لكنّ أسعد الصاحب لم يسكت عن الأمر، فأخذ يضغط على الوالي ليعاقِب القاسمي على نشره هذه الرسالةَ، وهنا حدث تدخّل غير متوقّع، إذ صدف أن كان الوجيه الثري عبد الرحمن اليوسف في زيارة الوالي، وبالرغم من أنّه لم يكن إصلاحيًّا إلا أنّه كان على علاقة وديّة مع الإصلاحيين، فدافع عن القاسمي وكتابه "وأخبرَه عن جهل الصاحب وفساده وسِعايته بالعلماء".

وقد كان أسعد الصاحب في هذه الفترة قد تخلّص من خصومه آل الخاني وانفرد بزعامة الطريقة الخالدية الدمشقية كما أسلفْنا، وأخذ ينخرط في مواجهة الإصلاحيين، وفيما فشل في تحريض الوالي على القاسمي، تابعَ حملتَه الشرسة على الإصلاحيين، فبعد فترة قصيرة فتحَ معركة جديدة كانت خارج نطاق الاختلاف العلمي أو الفقهي، إذ اتَّسمَت المواجهة الجديدة بطابع سياسيّ بحت، ففي كانون الأول/ ديسمبر من العام نفسه أرسلَ الصاحب إلى العاصمة تقريرًا يتّهم فيه البيطار بالاشتراك في مؤامَرة مصريّة لفصل سوريا عن السلطنة، وعندما أرسلت الحكومة إلى الوالي بخصوص هذه التهمة، دافع كلّ مِن عبد الرحمن اليوسف، للمرة الثانية، ومحمد باشا العظم عن البيطار، ثمّ طلب البيطار من اليوسف أن يصحبَه لزيارة الوالي لتوضيح الأمور، وانتهَت المسألة عند هذا الحدّ. والواقع أنّ الحكومة في هذه الفترة كانت في ذروة تخوّفها من نوايا البريطانيين المحتلّين لمصر، ومن ورائهم الإصلاحيّون المقيمون في القاهرة، ابتداءً من محمد عبده ورشيد رضا، وصولًا إلى السوريين المتعاوِنين معهما، وكانت هذه الظروف بيئة خِصبة للإشاعات والاتهامات المختلِفة كالتي حدثت مع البيطار، ومنها الإشاعة التي قالت بوصول محمد عبده نفسه إلى الساحل السوري لقِيادة عمَلية فصل سوريا عن السلطنة، رغم تقدّم عمره، إذ تُوُفّي بعد فترة قصيرة من ذلك. وفي هذه المرحلة كانت قد رُسّمت، لأول مرّة منذ الفتح العثماني لمصر، الحدودُ بينها وبين السلطنة بضغط من البريطانيين، وكان هؤلاء بالفعل منشغلينَ بحماية الحدود الشرقية لمصر وقناة السويس، وكانت خطّة احتلالهم سوريا عبر أحد المنافذ البحرية قيد التدارس[20].

(20) إنّ أوّل دليل تمكّن من البقاء يشير إلى تفكير بريطاني جدّي بغزو سوريا ظهر في ورقة تعود

هذه كانت أهمَّ الاشتباكات التي حدثَت بين الفريقين الإصلاحي والمناهض للإصلاح في تلك الفترة، والتي تشير على المُستوى العامّ إلى أمور عديدة، أوّلها أنّ المُبادر في تلك المواجهات كان الفريق المناهض للإصلاح، بينما نجد الإصلاحيين مَيّالين إلى السّلم والالتزام بسياسة تجنّب المواجهة ما أمكن. وفيما كانت هناك معركة وحيدة افتتحَها الإصلاحيون هي معركة الزهراوي، الذي يمكن اعتبارُه في تلك الفترة غريبًا عن سياسة علماء دمشق الإصلاحيين، بالرغم من مشاركته إياهم مجموعةَ القيم والأفكار الإصلاحية؛ إلا أنّ نشاط الإصلاحيين الدمشقيين كان له طابع سياسيّ أيضًا، وإن بدا غير مباشر بشكل عام، لكن أين يَكمن هذا الطابع السياسي في تلك المرحلة؟

أغلبُ الظنّ أنّ ما أعطى نشاطَ الإصلاحيين طابعًا سياسيًّا هو سياسة الدولة نفسها، فبما أنّ هؤلاء العلماء كانوا منذ البداية قد أعلنوا ولاءَهم للسلطان وإيمانهم بالسلطنة، وعلى هذا كان نشاطُهم يهدف إلى ترقية المجتمع المحليّ ضمن البَوْتقة العثمانية، إلا أن سياسة عبد الحميد الإسلامية التي نظرَت بعين الريبة إلى هؤلاء، واختارت فئةً مُناقِضة لهم في التفكير والسلوك، حلفاءَ للسلطان وأداة لسياسته، قد أدّت بالإصلاحيين إلى تركيزٍ أكبر على أفكار حلفاء السلطان وممارساتهم، وهذا ما أعطى لنشاطهم طابعًا سياسيًّا في تلك الفترة، وعلى المستوى التاريخي، كان الأمر مناقِضًا للحال ما قبل 1860، عندما كانت الدولة هي الساعية للإصلاح ولا تجد الحليف المناسب لها ضمن العلماء.

من جهة أخرى، بقي نشاط الإصلاحيين ذا طابع ثقافيّ - علميّ بمجمله، ولم تكن غايتهم من خلال مسألة الإصلاح الديني، التي كانت جزءًا من هذا النشاط، غايةً علميّة فقط، بل كان لها هدفٌ اجتماعي، فعلماء تلك الفترة لم يكونوا حَبيسي مدينتِهم ومقتصِرينَ في علاقاتهم على أقرانٍ من المراكز الإسلامية التقليدية، كمكّة وبخارى والهند كما في السابق، بل كانوا في تلك الفترة يزورون في أقلّ الحدود اثنتينِ من المدُن كان بينهما وبين دمشق فارق شاسع في التطور الحضري والثقافي،

: إلى 8/ 5/ 1906، بحسب دراسة رشيد الخالدي للوثائق البريطانية في:

Rashid Khalidi, *British Policy Towards Syria & Palestine, 1906-1914: A Study of the Antecedents of the Hussein-the [sic] McMahon Correspondence, the Sykes-Picot Agreement, and the Balfour Declaration*, St. Antony's Middle East Monographs 11 (Oxford: Ithaca Press, 1980), p. 64.

هما إسطنبول وبيروت، ثمّ انضمّت إليهما القاهرة في ما بعد[21]. إلى ذلك، كان علماء تلك الفترة واعين تمامًا لأحوال السلطنة السياسية، وقادرين على رؤية خطَر الاحتلال الأوروبي سواء على وجود السلطنة بالعموم أو على بلادِهم بشكل خاصّ، وهذا كلّه فرض نفسه على نظرتهم إلى الإصلاح الديني، بحيث لم تكن المسألة مجرّد جدَل فقهي يتعلّق بإعادة الاعتبار إلى أفكار ابن تيمية مثلًا، بل ضرورة الحفاظ على الدين أداةً قانونية وشرعيّة قادرة على تكييف المجتمع والدولة مع تطوّرات العصر.

وفي السياق ذاته، كان انفتاحُ العلماء الإصلاحيين على حَداثةِ إسطنبول وبيروت والقاهرة، قد أدّى بهم إلى تنويع نِتاجهم الثقافي، فإلى جانب المسائل الفقهية، كان عليهم أن يركّزوا ثقافيًّا على مدينتهم دمشق، فمنذ ابن كَنّان في القرن الثامن عشر لم يُشتهَر أيّ كتاب تاريخي يُعنى بالحياة اليومية في دمشق، ما عدا كتب التراجم. هنا تميّزَ محمد سعيد القاسمي، الذي عُرف بنقده الشديد لطبقة علماء المدينة، ويمكن اعتبارُه واحدًا من الناس العاديين أو قريبًا منهم، وبتشجيع من ابنه جمال الدين ومن طاهر الجزائري أكمل كتابه الشهير **موسوعة الصناعات الدمشقية** الذي أظهر فيه معرفته بطبقات المجتمع الدمشقي المختلفة وأحوالها. وفي السياق نفسه أعاد القاسمي الأب الاعتبارَ لمخطوطة من القرن الثامن عشر كتبَها أحمد البديري الحلاق، فأعاد جَمْعها وتنقيحها، على أنّ تصرّفه في النصّ الأصلي جعل بعض الدارِسين الحديثين يشكّكون في غاية القاسمي من العمَل على هذا المخطوط المهمل، فقد بالَغت سجدي على سبيل المثال في التأويل، إذ افترضَت نوايا أخرى للقاسمي، منها تمجيد آل العظم، الذين تدور أحداث النصّ في أثناء حكمهم، ومحاولته تهميش واضع المخطوط، لكن وبالرغم من دفاع سجدي المحكم عن فَرَضيّاتها[22]، فإنّ الأمر لم يكن كذلك في أغلب الظنّ، فما فعلَه القاسمي، وربّما بمشاركة طاهر الجزائري، هو التقاط مخطوط لكاتب مغمور لم يحظَ بالاهتمام في عصره ولا بالاعتراف، وإعادة الاعتبار إليه ليكون إحدى الوثائق التي لا غِنى عنها عن أحوال المدينة في ذلك العصر، وربّما يسهو بعض المُطَّلعين على يوميات البديري عن كون القاسمي هو

(21) كمثال، كتب القاسمي انطباعاته عن التطور الحضري الذي رآه في القاهرة، في: القاسمي، ص 125-160.

(22) Dana Sajdi, *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant* (Stanford, California: Stanford University Press, 2013), pp. 174-204.

محقّق الكتاب، أو على أقلّ تقدير لا يُعطون هذه المعلومة أهمية زائدة. وإلى ذلك، إنّ ما يَحتويه الكتاب من تفاصيل سلبيّة عن سلوك آل العظم كفيل بالردّ على الزعم السابق، ومن هنا قد يجوز لنا القول إنّ القاسمي اهتمّ بالتفاصيل التي شرحَت معاناة الناس في تلك الحقبة، وهذه تفاصيل قد يؤوّلها البعض كرسائل سياسيّة غير مباشِرة أراد القاسمي ورفاقه توجيهها إلى أكثر من طرف.

نعود مجددًا إلى المواجَهات أو المعارك التي أشرنا إليها بين العلماء الإصلاحيين ومناهِضيهم، فهذه المعارك لم تعكِسْ إلا جزءًا من الحراك الثقافي أو القضايا العامة التي شغلت المجتمع الدمشقي في تلك الفترة، فإلى جانبِها كانت هناك معارك أو مواجَهات أخرى ذات طابع ثقافي اجتماعي بعيدًا عن المسائل الدينيّة، ففي 1899 نشر قاسم أمين كتابه الأوّل **تحرير المرأة** في القاهرة، وبعده **المرأة الجديدة**، وقد تفاعلَ الوسَط الثقافي في دمشق مع هذه الأفكار الجديدة المتعلقة بتحرير المرأة، فبرزَ من بين الفريق المناهض للإصلاح مختار المؤيد العظم (ت 1921)، وهو كاتب من خارِج فئة العلماء ينتمي إلى أحد فروع آل العظم، وعُرف عنه هجومه على السلَفيين في سوريا ومصر إضافةً إلى مواقفه المحافظة[23]، التي اشتُهر منها هجومه على رأي القاسمي ورشيد رضا في طهارة الكحول واستدعَت ردًّا مُحكمًا من رضا. وإضافة إلى المقالات التي كان يرسلها مختار المؤيد بخاصّة إلى **ثمرات الفنون**، التي حظي بمساحة واسعة في صفحاتها، نشر في أيار/ مايو 1901 كتابه **فصل الخطاب أو تفليس إبليس من تحرير المرأة ورفع الحجاب**، ردًّا على كتاب قاسم أمين، وفي الوقت ذاته كانت تَرِد إلى **الثمرات** مقالات من دمشق بلا تواقيع فيها شكوى من حالات التخلّع في أماكن السهر والشّرب، إضافة إلى نقد إحداها تعليم "البنات المسلمات" في المدارس الحكومية في "بيروت" اللغة الفرنسية وعزف "البيانو"، "ما يضرّ بالتربية القومية ويُفسد الأخلاق المِليّة الوطنية" بحسب كاتبها[24].

والحال أنّ هذا النوع من المعارك الثقافية لم يشهد صِدامًا مباشِرًا بين الفريقين، بل تركّزَت مساهمة كلّ منهما على الموضوع أكثر منها على الأشخاص بعينهم،

(23) Commins, p. 106.

(24) **ثمرات الفنون**: العدد 1223 (20/ 3/ 1899)، العدد 1330 (20/ 5/ 1901)، العدد 1340 (29/ 7/ 1901).

وكانت هذه المعارك الثقافية فرصة لبروز تلاميذ العلماء الإصلاحيين من الجيل الشاب المتخرج من المدارس والجامعات، ففي 1902 كان كلّ من عبد الوهّاب (المليحي) الإنكليزي وشكري العسلي قد عادا من إسطنبول إلى دمشق، متخرِّجَينِ من المكتب الملكي الذي يقوم بإعداد الجيل الجديد من الإداريّين المؤهّلين لتسلّم المناصب في الدولة، وكان محمد كرد علي قد عاد من إقامته القصيرة في القاهرة، بينما لم يكن عبد الرحمن الشهبندر قد تخرّج من الجامعة بعد. وبدأ هؤلاء ينَشطون في كتابة المقالات الاجتماعية، إلى جانب غيرهم ممّن لم يوقّعوا بأسمائهم الصريحة، ومن بين الجميع، أظهر العسلي تميزًا وحيويّة، إذ كانت مقالاته بعيدة عمّا نسمّيه اليوم تنظيرًا عموميًّا، فكانت أكثر مباشَرة ودخولًا في صلب الموضوع، وحملت أفكارًا جديدة كان لها وقع صادم في بعض الأحيان.

ففي أواخر 1903، أعلن شكري العسلي (1878-1916) عن أفكاره التحرّرية في مقال نُشر في **الثمرات** عنوانه "الزواج في دمشق"، انتقد فيه عادة تزويج الفتيات القاصرات، وبعد ثلاثة أشهر أعقبَه بمقال آخر عنوانه "أخلاق وعادات المرأة في دمشق" أثار الجدل في المجتمع الدمشقي[25]، على أنّ هذا الجدل كان سببًا في تنشيط الرأي العام إن صحّ التعبير، والمثال الأوضح على ذلك تمثّل في أهمّ الردود التي جاءت على مقاله، إذ أعطى كرد علي مساحة في جريدة **الشام** لإحدى الفتيات للتعقيب على العسلي، مكتفيةً بتوقيع الأحرف الأولى من اسمها (ف.ع)، ثم أرسلَت إلى **الثمرات** للغاية نفسها في ما بعد مقالًا عنوانه "الرجل في دمشق"[26]، وكانت توافق العسلي بالعموم لكن تُنكر عليه ما اعتقدَتْه ذمًّا منه للمرأة، وأنّه كان يجب أن يذكر أسباب الواقع الحالي، وأنّ المُشكلة تكمن في الرجل، مشيرةً إلى سوء حالة التعليم وقلّة المدارس. ولم يتأخّر العسلي بدوره عن الرد على مقال الفتاة الدمشقية، فكتب مقالًا جميلًا لم يقتصِر على توضيح مقاصِده، بل أبدى سعادَته به، من حيث إنّ "المرأة في دمشق قد انتبهَت من رَقْدَتها وأخذت تدافع عن أخَواتها وشرعَت تكتب في الصحف السيارة لتنبّه مِن جهل منزلة النساء مِن العلم حتى يُعلَم أن النساء إذا اشتغلن بِه يُضاهِينَ الرجال"[27]. على أنّ شهيّة الكتابة عند هذه الفتاة لم تتوقف

(25) **ثمرات الفنون**: العدد 1458 (30/ 11/ 1903)، العدد 1464 (18/ 1/ 1904).

(26) **ثمرات الفنون**، العدد 1483 (6/ 6/ 1904).

(27) **ثمرات الفنون**، العدد 1485 (20/ 6/ 1904).

عند هذا الحد، فقد اختارَت أن ترسل تعقيبَها على الرد، الذي كان عبارة عن مُناظرة لا مواجهة شخصية، إلى منبر مختلف، هو أهمّ منابر الإصْلاح المتمثّل بمجلة **المنار**، حيث رحّب رشيد رضا بمقال الفتاة(28).

والحال أنّ قضيّة تحرير المرأة، التي كانت أولى القضايا التي نشطَ فيها شكري العسلي وغيره، لم تكن بعيدة عن أفكار العلماء الإصلاحيين ونشاطهم، فقد كان جمال الدين القاسمي من المتعاطِفين مع قضية المرأة، ويخبرُنا ابنُه في ترجمته له أنّ القاسمي قد بكى عندما أجبرَته والدتُه على تزويج ابنته الثانية في "سنّ مبكّرة"، وأنّه أرسلَ اثنتينِ من بناتِه الأربع إلى المدارس الرسمية؛ وكان شريك القاسمي في هذه القضية طاهر الجزائري، فقد أشار القاسمي إلى إحدى المناسَبات التي اجتمع فيها مع الجزائري، "وكان البحث في مواضيع، منها في عدم نجاح البنات اللاتي تعلّمْن في المكاتب الابتدائية، لعدم النظر في إصلاحها، وإعداد معلّمات ماهرات"(29). وبالعموم كانت قضية المرأة قضية إصلاحية تبنّاها الإصلاحيون سواء في دمشق كما رأينا، أو حتى في مصر، فعلى الرغم من الجدل الذي أثاره كتاب قاسم أمين واستدعى ردودًا وكتبًا، استقبل رشيد رضا كتابَي أمين بترحيب وكتب عرضًا لهما، مع تحفّظه على مسألة الحجاب(30).

وإلى جانب قضيّة المرأة، ظهرَ في تلك الفترة موضوع اجتماعي آخر شغلَ الوسط الثقافي في دمشق، لكنّه كان بعيدًا عن دائرة الاشتباك بين إصلاحيين وغيرهم، ولعلّ الأنسب تسمية هذا الموضوع بصورة دمشق الثقافيّة والسياسيّة، أو ربّما تخلّفها الثقافي والحضاري غير المتّسق مع مَكانتها. صحيح أنّه في تلك الفترة، أي النصف الثاني من العهد الحميدي، شهدَت المدينة عدّة مشاريع كانت بالخصوص نتيجة جهود كلّ من الوالي حسين ناظم باشا، وعزت باشا العابد الذي كان وقتَها مستشار السلطان وسكرتيره الثاني، والمسؤول المُباشِر عن أيّ مشروع يتعلق بولاية سوريا،

---

(28) **المنار**، مج 7 (11/ 9/ 1904).

(29) القاسمي، ص 193-194. وتعتبر قصة زواج لطفي الحفار، أحد رواد حلقة القاسمي والجزائري، نموذجية بخصوص تزويج الفتيات القاصرات، ففي 1911 تزوّج فتاة في الثانية عشرة من عمرها، لكن الفتاة غير المستعدة وقتها للزواج رفضت البقاء مع زوجها، الذي انتظرها إلى 1917. يُنظر: الحفار الكزبري، ص 65-67.

(30) كأمثلة: **المنار**: مج 2 (1/ 7/ 1899)، (15/ 7/ 1899)، (26/ 8/ 1899).

ومن تلك المشاريع الخطّ الحديدي الحِجازيّ الذي منح دمشق مكانةً رمزية إضافية، فضلًا عن إنشاء كليّة الطبّ، ومشروع جَرّ مياه نبع الفِيجة إلى المدينة، وتجديد الجامع الأموي، ومن بعدِها الترامواي والكهرباء[31].

لكنّ هذه المشاريع لم تُساهم في الترقّي الاجتماعي في دمشق، بخاصّة على مستوى التعليم الذي كانت أحواله سيّئة بالعموم، لا سيّما مع العجز المالي الذي كانت تعانيه السلطنة، وإهمال العناية بمدارس دمشق على حساب افتتاح مدارس في أطراف الولاية التي كانت تشهد إضرابات وقتها، كحوران والكرك وغيرهما، ويقول العلاف عن تلك الفترة [أمّا] "القراءة والكتابة فكانت نادرة بين الناس"، وهذا ما جعل بعض المتنوّرين من ميسوري الأحوال يُرسلون أولادهم إلى المدارس الأجنبية[32]. أما الحالة الاقتصادية فلم تكن أفضل، إذ تراجعَت مكانة دمشق الاقتصادية، خصوصًا مع التغيّرات التي طرأت على دورها التجاري كمنطلَق لقافِلة الحج، والتي بدأت منذ افتتاح قناة السويس في 1869، وازدياد اعتِماد الحُجّاج القادِمين من إسطنبول أو من بلاد فارس على النقل البحري مباشرةً إلى الحجاز[33]. وقد أدت هذه العوامل إلى ظهور ما تمكن تسميته شريحة نخبويّة من الأثرياء، ازداد ثراؤها بفَضْل قدرتها على التكيف مع سياسة عبد الحميد. وفي مقابل نخبة الأثرياء هذه، كان هناك المثقفون من العلماء الإصلاحيين وتلاميذهم، الذين كانوا بِدورهم نخبة أيضًا، ليس بمعنى انعزالِها عن المجتمع، بل بمعنى صلابة العوائق التي حالت بينها وبين اشتغالِها على تطوير المجتمع، كحالة التعليم مثلًا، فضلًا عن الحملات الشرسة ضدّهم من العلماء المناهِضين للإصلاح، حلفاء الأثرياء والسلطان.

إضافة إلى هذه الأحوال جميعِها، كان نموذج بيروت، كمدينة عصرية ومركز تجاري وثقافي يثير غيرة المثقّف الدمشقي واعتدادَه بمدينته، ولعلّ الأمر بدأ منذ انفصال بيروت عن تبعيّة دمشق في 1888 كما ألمحنا سابقًا، وأخذَ يتطور عبر سهولة

(31) Max L. Gross, "Ottoman Rule in the Province of Damascus 1860-1909," Ph. D. Dissertation, Georgetown University, 1979, pp. 470-503.

(32) أحمد حلمي العلاف، **دمشق في مطلع القرن العشرين**، أعده للطبع وعلق عليه ووضع فهارسه وقدم له علي جميل نعيسة (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976)، ص 197، 205.

(33) عبد الكريم رافق، "قافلة الحج الشامي وأهميتها في العهد العثماني"، **مجلة دراسات تاريخية**، العدد 6 (تشرين الأول/ أكتوبر 1981)، ص 20.

التنقل بين المدينتين، وتحوّل لبنان إلى مَصيف الأعيان الدمشقيين وغيرهم، وهذا ما حفّز عمليّة المقارَنة بين المدينتين، فبينما لم يكن في دمشق سوى صحيفتين، إحداهُما رسميّة ناطقة باسم السلطة، كانت بيروت أحَد مراكز الصحافة والنشر على مستوى السلطنة، وكذلك كانت أحوال التعليم، إذ تفوّقت بيروت على دمشق بعدد المتعلّمين والمعلّمين أيضًا[34]، وأسباب هذا الفرق في المستوى الحضاري بين المدينتين موضوع يطول شرحه، يبدأ من تاريخ الإرساليات الأوروبية والنزعة الانفصاليّة لجبل لبنان، لكن في تلك الفترة أُضيف عامِل جديد، فلئن كانت المشاريع التي أنجزتها الدولة في دمشق تمَّت برعاية عزت العابد، إلا أنّ الاهتمام الرسمي في بيروت كان على مستوى أعلى، إذ كانت "مُدلّلةَ" السلطان عبد الحميد و"حبيبتَه"، بحسب وسام سعادة، الذي يقول إنّ السلطان كان يتعامل مع ولاية بيروت "على أنها نموذج أساسي للتحديث العثماني البعيد عن العاصِمة"[35]. وعلى سبيل المثال، سبقَت بيروتُ دمشقَ في تجهيز الساحة المركزية للمدينة، إذ افتتحت ساحة الحميدية أو ساحة البرج، التي ستُعرف في ما بعد بساحة الشهداء في أيار/ مايو 1884، بينما انتهى تحديث نظيرتها في دمشق، ساحة السرايا المعروفة اليوم بساحة المرجة في 1895، وبينما وصلت الإنارة الكهربائية إلى بيروت مع افتتاح الساحة الحميدية في 1884، تأخّر تنوير دمشق كهربائيًّا حتى 1907[36].

والحال أنّ إدراك المثقّفين الدمشقيين الفارق بين مكانة دمشق وبيروت قد حفّز فيهم نزعة النقد الذاتي، وفي هذا السياق ظهرت معركة ثقافية على صفَحات **ثمرات الفنون**، وبينما كان أطراف هذه المعركة من فريق واحد هو الفريق الإصلاحي، إلا أنّ الأمر لم يمنع شيئًا من الاشتباك بينهم، وهو اشتباك حافل بالدلالات في نهاية الأمر. بدأت المعركة عبر مَقال قصير أقرب إلى رسالة كتبه محمد هاشم الكتبي، أحد أدباء دمشق، عنوانها "تفاوُت البلاد في عوائدها"، تحدث فيها عن الفارق بين الدمشقيّين

(34) عبد العزيز محمد عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سورية، 1864-1914**، تقديم أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة: دار المعارف، 1969)، ص 259-260، 268.

(35) **القدس العربي**، 19/ 7/ 2020.

(36) سمير قصير، **تاريخ بيروت**، ترجمة ماري طوق غوش (بيروت: دار النهار، 2006)، ص 163-165؛ قتيبة الشهابي، **ساحة المرجة ومجاوراتها في دمشق: بين الأمس واليوم** (دمشق: الأمانة العامة لاحتفالية دمشق عاصمة الثقافة العربية، 2008)، ص 26، 40؛ **ثمرات الفنون**، العدد 1609 (11/ 2/ 1907).

الذين يشغلهم "حديث الطعام والشراب"، وبين اللبنانيّين المهتمّين بأخبار الحرب الروسية اليابانية وقتَها، وقد استفزّت لغة الرسالة وتهكّمها الحميّة الدمشقية لاثنين من أقران الكتبي، هما عيد القاسمي أخو جمال الدين، وأديب نظمي، فردّا عليه بمقال عنوانه "أَمُتَدَمْشِقٌ أنت أم مُتَبَيْرِت؟""، وبدا مقالهما متسرّعًا وغرضه الهجوم الشخصي على الكتبي والدفاع العاطفي عن دمشق والدمشقيين.

وفي العدد بعد اللاحق، ردَّ عليهما زميل آخر لعلّه كان عبد الوهّاب الإنكليزي، إذ كان التوقيع بالأحرف الأولى (ع. أ)، فكتبَ مقالًا انتقدَ فيه التعرّض الشخصي، ودافع عن رأي الكتبي الذي "إنّما كتب ما كتب تنبيهًا لنا إلى الفرق الواقع بين البلدة وأختها، وليس منّا مَن يُنكر أنه لا يوجد في دمشق سوى جَريدتين، **سورية والشام**، ومَطبعتين أو ثلاث، ومدارسُنا محدودة كما لا يَخفى، وهي لا تسدّ حاجاتنا كلها، وأنَ بيروت قد امتلأت بالجرائد اليومية والأسبوعية والمجلّات العلمية والأدبية والأخلاقية والمطابع الكثيرة والمدارس الشهيرة وكلّ ذلك دليل ظاهِر لا يترك مجالًا للشك في الفارق بين البلدتين". وفي العدد بعد اللاحق، اشترك رفيق العظم، كبيرُ الكتّاب الدمشقيين، في النقاش، موقّعًا بالأحرف الأولى أيضًا (ر. ع)، وكتب ما يشبه المَقال الفَصْل في المسألة، إذ دافعَ عن الكتبي وانتقد الهجوم عليه، وأكّد صِحّة رأيه، وممّا قاله: "الدمشقيون في حاجة إلى تعميم العمل وزيادة المدارس والمطابع والجرائد وسائر مواد العلم والترقّي، فلماذا لا نُجاري غيرنا ونسابِق جيرانَنا ثم نبرّئ بعد ذلك أنفسنا من وصمة التقصير، ونقيم على مَن يرمينا بالجهل ألفَ نَكير. وبالإجمال، فمع أنّي دمشقي لا أبرّئ نفسي وقومي من التقصير، لأنّا دون غيرنا في المعارف والعلم، ونحن في حاجة كبيرة إلى كثير من المعارف النافعة نَدرأ عنّا وصمة الخُمول ونسرع بخطانا إلى مسابقة السابِقين". وانتهت المسألة بمقال من القاسمي ونظمي، اتصف هذه المرة بِلُغة هادئة، اعتذَرا فيه عن هجومهما على الكتبي وأوضحا مَقْصِدَهما[37].

على أنّ هذه الحادثة لا يمكن تصنيفها ضمن جدَل ثقافيّ محدود ونُخبويّ بين مجموعة من المثقفين، بل هي ذات أهمّيّة تكمن في كونها مؤشّرًا على أمور عدّة،

(37) **ثمرات الفنون**: العدد 1469 (22/ 2/ 1904)، العدد 1474 (4/ 4/ 1904)، العدد 1476 (18/ 4/ 1904)، العدد 1478 (2/ 5/ 1904)، العدد 1480 (16/ 5/ 1904).

فما عدا ظهور نزعة المثقّفينَ الدمشقيينَ إلى النقد الذاتي، تُظهر هذه الحادثةُ وعيَ هؤلاء المثقفين بِسياسة الدولة التي أدّت إلى تخلّف مدينتهم عن اللحاق بِجارتِها بيروت أو إسطنبول والقاهرة، والمقصود بسياسة الدولة هنا هو المَسار الذي أدّى إلى ظهور نموذج بيروت كمدينة حديثة والذي بدأ مع فؤاد باشا في 1860 ومَن خَلَفَه من الولاة، والأهم من ذلك أن هذه الحادِثة تُظهر وعيَ المثقفينَ بِدور الدمشقيين أنفسهم في تخلّف مدينتهم، فإن كان صحيحًا أنّ الدولة أرادَت أن تكون بيروت "مدينة التنظيمات العثمانية" بحسب وصف سمير قصير، إلا أنّ الأمر لم يكن لِينجحَ من دون مشاركة فئات المجتمع نفسه في هذا السعي، الذي نجحَ في النهاية؛ وفي المقابل، كانت دمشق تحافظ على دورها كمدينة مُحافِظة ومعادِيَة للتنظيمات والإصلاحات، وهذا ما يتّفق مع إرادة سياسية من الدولة نفسها، كما قد يقول البعض، إلا أنّ ذلك ما كان يمكن تحقيقُه من دون تواطؤ فئة من المجتمع، التي ربطَت مصالِحَها بتحالُفها مع الدولة، ومن ضِمنها العلماءُ المعادون للإصلاح، وهو ما بدا واضحًا منذ عهد مدحت باشا.

وإلى هذا وذاك، تشير هذه الحادثة إلى نجاح العلماء الإصلاحيين، وفي مقدّمهم طاهر الجزائري وجمال الدين القاسمي، في نقل منهج الإصلاح الاجتماعي إلى الجيل الشابّ من المثقفين، لنجد دليلًا آخر على أنّ الإصلاح الديني الذي نادى به العلماء الإصلاحيون كان متوافِقًا مع السعي إلى الإصلاح الاجتماعي. أمّا على صعيد الهويّة، فبصرف النظر عن تطوّر الانتماء المحلي إلى المدينة، لا تمكن المبالغة في تأويله أو إضافة عناصر هويّاتية أخرى إليه، فالأمور كانت تجري في نهاية الأمر ضمن الإقرار بالولاء للسلطنة والسلطان، لكن ما تمكن ملاحظتُه هنا هو شعور المثقّفينَ بأنّ مهمّة تطوير مدينتهم ومجتمعهم باتَت مهمّة محليّة لا يُعوَّل فيها كثيرًا على الدولة، وبما أنّ المهمّة أصبحت بمعظمها على عاتِقهم كان لا بدّ لنشاطهم في تحقيقها من أن ينحو نحو انخِراط أكثر في السياسة، وهذا ما سنراه في الفصول القادمة.

أخيرًا، وضمن قائمة المعارك الثقافية أو القضايا التي طرحَها الإصلاحيّون، قضيّة العَلمانيّة، والتي يعود الفضل في طرحها إلى رفيق العظم، وقبل الإشارة إلى الصورة التي طُرحت بها نتوسّع قليلًا في أعماله. بدايةً، نلاحظ أنّ دراسة الجانب الثقافي في

شخصية رفيق العظم كانت ضعيفة بالعموم، ففي مُقابِل الاهتمام الذي حظيت به مؤلّفاته في زمانه، لم تحظَ هذه المؤلّفات بالاهتمام الكافي من الدارِسين العرب أو الغربيّين، الذين ركّزوا بدلًا من ذلك على الدور السياسي للعظم ومساهَمته في القضية العربية. فنجد كومينز مثلًا يتجاهل تمامًا دراسة أفكار العظم، في حين يعطي مساحة كافية لاستعراض أفكار صلاح الدين القاسمي (1887-1916)، الأخ الأصغر لجمال الدين، مُشيدًا باعتماده على أفكار الفلاسفة الأوروبيّين كداروين وكانط، وذلك في المواضيع التي طرحَها القاسمي الصغير كالوحدة الاجتماعية والإصلاح الديني وأدوات التقدّم، وهي ضمن المواضيع التي شغلَت النخبة الإصلاحية بالعموم[38].

على أنّ رفيق العظم، الذي يكبر القاسمي الصغير بعشرين عامًا، كان ليشكّل إضافةً لكتاب كومينز، ذلك أنّه كان أوّل ثمرة جمعَت بين أفكار المدرستينِ الإصلاحيّتينِ في دمشق والقاهرة، وقد أصدر أوّل كتبه حتى قبل أن يُهاجِر إلى القاهرة، ففي سنة 1887 عندما كان في العشرين من عمره، ألّف كتابه الصغير، أو الرسالة التي حملَت عنوان **البيان في التمدن وأسباب العمران**، وتُعتبر هذه الرسالة التمرين الأول للعظم على الخوض في الكِتابة الاجتماعية، وعكسَت اهتمامه بقضايا المجتمع الإسلامي وانشغاله في البحث عن حلول لمشكلاته ضمن علم الاجتماع، أو "العمران"، بحسب المُصطلح الخلدوني الذي استخدمه وكان شائعًا في تلك المرحلة، بالرغم من عدم إشارة العظم إلى ابن خلدون بوصفه أحدَ مراجعه في الكتاب[39]. وفي العموم، نَضِجَ المثقّف في شخصية رفيق العظم فور استقراره في القاهرة، إذ كتب في مجلاتها وجرائدها، كـ**الأهرام** و**المقتطَف** و**الهلال** و**الموسوعات**، فضلًا عن **المَنار** كما أشرنا سابقًا، ومن الأمثلة على نُضوج أفكاره نشير، على سبيل المثال، إلى مقال له في **ثمَرات الفنون** نشره سنة 1898 بعُنوان "ذِكرى لأولي الأبصار في المدنيّة والاستعمار"، تحدث فيها عن الجذور الاجتماعية لفكرة الاستعمار عند الأوروبيين[40].

---

(38) Commins, pp. 97-102.

(39) رفيق العظم، **البيان في التمدن وأسباب العمران**، تقديم عبد الرحمن حللي (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012)، ص 39.

(40) **ثمرات الفنون**، العدد 1197 (12/ 9/ 1898).

في 1900 ظهر ما يمكن اعتباره أوّل كتب العظم، من حيث نضوج الأفكار ووضوحها، وهو **تنبيه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام**، وهو مجموعة من تِسع مقالات كان نشرَ خمسًا منها في مجلة **الموسوعات**، عالج فيها مجموعة كبيرة من المواضيع، كمطالب الحياة الاجتماعية، والتربية الروحيّة في الإسلام، وجَواز الاجتهاد في الإسلام، و"استيفاء الإسلام للحاجة الاجتماعية في سائر أمور المَعاش والمَعاد"، و"تفاقم خَطب البدع والأضاليل بتحريم المتأخّرين على أنفسهم فهم القرآن وتقيّدهم بِرِقّ التقليد"، و"جمود علماء المتأخرين على حالة أصبحوا يُبدِّعون بها كل قائل بالرجوع إلى الكتاب والسُّنّة"، و"تكفيرهم لابن تيمية لأنه كان من المجتهدين والمقاوِمين لبدع المبتدِعين"، وغيرها من المواضيع[41]. وذلك كلّه في كتاب صغير الحجم صدر بحدود 70 صفحة، إلا أنّ العظم تمكّن فيه من تكثيف أفكاره وعرضها بلغة واضحة، وهو أسلوب في الكتابة اعتُبر جديدًا في تلك المرحلة، خصوصًا في ابتعاده عن التطويل والعموميّات واعتماده على الطرح المباشر. على أنّ النقلة النوعيّة في المسيرة الفكرية لرفيق العظم أتَت بعد عام من كتابه الأخير، ففي 1901 ظهر الجزء الأول من كتابه الكبير **أشهر مشاهير الإسلام**، وقد أثبت من خلاله جَدارته في حقل التأريخ، كما كرّسه الكتاب كاتبًا كبيرًا بين نخبة الكتّاب العرب، إذ انتشر الكتاب بشكل لافت ونفِدَت نسخه بسرعة.

ونصل الآن إلى مسألة العَلمانية، ففي 1904 كتب العظم مقالًا من جزأين في **المنار** بعنوان "هذا أوان العبر" كان السبّاقَ في طَرْح مسألة فصل الدين عن الدولة، وذلك بقول العظم "الدين غير الدولة"، ويقول في تلخيص له: "بَنيتُ قولي بتقهقُر المسلمين على ثلاثة أمور، (الأوّل) الاستبداد، و(الثاني) طُرُزُ الحكومة، و(الثالث) مَزج المسلمين الحياةَ الدينية بالحياة السياسية"، وبالرغم من وضوح لغة المَقال وتماسُك أفكاره وحججه، إلا أنّ الأفكار التي وردت فيه لم تكن سهلة القبول عن بعض العلماء، وهذا ما استدعى ردًّا مطولًا عليه جاء مِن صالح بن علي اليافعي، أحد

(41) رفيق العظم، **تنبيه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام** (القاهرة: مطبعة الموسوعات، 1900).

علماء الهند، لم يهاجم فيه العظم بل عارض أفكارَه موحيًا بأنّ الأخير إنّما قلّل من مكانة الإسلام، ليأتي ردّ العظم واضحًا ورصينًا على منتقده[42].

والحال، أنّ أهمية المقال لا تكمن فقط في كونه "ردًّا إسلاميًّا على مشاكِل النظام الاجتماعي"، فالأصالة هنا أو الأسبقية هي في كون رفيق العظم أوّلَ المثقّفينَ الإسلاميّينَ الذين طرحوا فكرة العَلمانية، وذلك قبل عشرين سنة من طرح علي عبد الرازق إياها في كتابه **الإسلام وأصول الحكم**، وذلك بحسب فلوريان زيمين (Florian Zemmin)، الذي يعود إليه الفضل في إعادة الاعتبار لأفكار رفيق العظم. وبهذا يتبيّن أنّ رفيق العظم كان نموذجًا فريدًا للمثقَّف الإسلامي كما نسمّيه اليوم، فهذا المفكر المولود لأب شَغوف بالأدب والعلم، رغم جاهه وثروته، لم يتلقَّ تعليمًا منهجيًّا، مكتفيًا بتعليم مدرسي متقطّع وبالتزام بالشيخ توفيق الأيوبي أحد مشاهير عصره، مُثابِرًا في الوقت ذاته على مطالعة كثيفة في المكتبة الضخمة لأخيه عثمان، متأثّرًا بعدها بحلقة طاهر الجزائري والإصلاحيين الدمشقيين، الذين انعكسَت أفكارهم في كتاباته بوضوح، لكنه، بتركيزه على علم الاجتماع، حمل هذه الأفكار إلى مستوًى أعلى، إذ امتلك بوضوح "منظورًا حديثًا للنظام الاجتماعي"، وتمتّع "بفهم ثوريّ للمجتمع، بحسب زيمين[43]، ليبرهن بذلك على الدور الريادي لأفكار الإصلاح وللداعين إليها في البحث عن حلول لمشكلات المجتمع والأمة.

أخيرًا، لا بدّ من ملاحظة أنّ ما كان ينتجه رفيق العظم من مقالات وكتب، قد تزامن مع ظهور الكتب الشهيرة التي أصدرَها أبرز الكتّاب العرب في تلك الفترة، كـ**طبائع الاستبداد** للكواكبي، أو **المرأة الجديدة** لقاسم أمين، أو **تاريخ التمدن الإسلامي** لجرجي زيدان وغيرها، وهذا دليل على انتمائه إلى هذا الجيل من المفكرين المجدّدين، وبهذا نجد أنّ مكانة رفيق العظم، كمثقف ومفكر، توازي مكانته كسياسي، وربما تفوقها أيضًا.

---

(42) المنار: مج 7 (15/6/1904)، (30/6/1904)، (26/9/1904)، (10/10/1904)، (29/11/1904).

(43) Florian Zemmin, "Validating Secularity in Islam: The Sociological Perspective of the Muslim Intellectual Rafiq al'Azm (1865-1925)," *Historical Social Research*, vol. 44, no. 3 (169) (Special Issue): *Islamicate Secularities in Past and Present* (2019), pp. 74-100.

2 - اقتلوهم

نستعرضُ هنا الأحداث التي وقعَت في المرحلة الأولى من الانقلاب العسكري الذي قام به ضُبّاط الجيش المُنتمينَ إلى "الاتحاد والترقّي" على السلطان عبد الحميد في 1908، وما نجم عنه من إعادة العمل بالدستور والعودة إلى الحياة البرلمانية في السلطنة، وتأثير هذه الأحداث على دمشق وعلمائها؛ لكن، قبل ذلك لا بدّ من توضيح بعض الأمور التي حدثَت قبل تلك المرحلة.

في النصف الثاني من العهد الحميدي، كان إلى جانب الفريقَينِ الإصلاحيّ والمُناهِض له في دمشق، فريق ثالث، أو فئة لا تنتمي بشكل مباشِر إلى هذين الفريقين، ويصعب نظرًا إلى الظروف الفرديّة لكلّ من أعضائها تصنيفُها بشكل واضِح وصريح، لذا يمكن أن نسمّيَها الفئة الحائرة، التي ينتمي أفرادها إلى طبقة الأعيان الأثرياء بالعموم، وأبرزُهم أحمد باشا الشمعة وعبد الرحمن باشا اليوسف والأمير محمد باشا العظم، وتَكمن صعوبة تصنيف هذه الفئة في أنّها لم تكن جماعةً موحّدة واضِحة المعالم، والأهمّ من هذا المواقفُ التي تبدو متناقِضة لأعضائها، والتي قد تُحسب في أحداث معيّنة لمصلحة الإصلاح وفي أخرى ضدّه؛ وهذا في النهاية يشكّل دليلًا على ضرورة الحذَر في التعامل مع تاريخ دمشق اعتمادًا على النظَريّات الطبقيّة، وعدم الاعتماد عليها وحدها[44].

إلى ذلك، كانت دمشق شاهِدة على ظهور أحد فصول الصراع على السلطة ضمن مؤسسات الدولة، ففي ذروة اصطدام الإصلاحيّين مع خصومهم، أي في حدود 1906، كان الضابط التركي في الجيش الخامس في دمشق، مصطفى كمال قد أسّس أوّل جمعية سِريّة معارِضة لحكم عبد الحميد من العسكريينَ، وسُمّيت "وَطَن"، وذلك ضمن سياق تطوّر التيّار المعارض لعبد الحميد نتيجةَ نشاط "الفتيان الأتراك" وجمعية "الاتحاد والترقي". لكنّ الأمر لم يكن محصورًا بالأتراك على ما يبدو، فمنذ نهاية التسعينيّات من القرن التاسع عشر كانت دِعاية "تركيا الفتاة" منتشرة في دمشق، وإلى جانب تأثيرها في العسكريّين استطاعت جذب بعض المدنيين من أبناء المدينة،

(44) تجنّبتُ في هذا العمل، قدر الإمكان، الاعتماد على نتائج التحليل الطبقيّ الذي تكرّس عبر دراسات أصبحت كلاسيكية عن دمشق، كدراستَي شيلشر وفيليب خوري.

ولعلّ أبرز من تواصَلَ مع هؤلاء "الأحرار" كان طاهر الجزائري، الذي جمعَتْه صداقة بالكثير من الضباط الأتراك، كان بعضهم من المتعاطِفين مع المُصلح الراحل مدحت باشا، وهنا ربما كانت بداية العلاقة بين الإصلاحيّين الدمشقيين ومَن سيُعرفون لاحِقًا بالاتّحاديين. على أنّ اختراق شهرة "تركيا الفتاة" المجتمعَ الدمشقي لم ينحصر بالإصلاحيين، بل نجد أنّ بعض الوُجَهاء من المُنتمينَ إلى الفئة الحائرة التي أشرنا إليها قبل قليل، قد تفاعلوا إيجابيًّا بشكل أو بآخر مع هذه الدعاية، ومنهم عبد الرحمن اليوسف ومحمد العظم، بحسب تقارير القناصل الأوروبيين[45].

في الأثناء، كان الصِّدام بين الإصلاحيين ومُناهِضيهم قد بلغ ذروته، خصوصًا بعد حادِثة اتّهام أسعد الصاحب لعبد الرزاق البيطار بالعمل ضدّ الدولة؛ وكما أشرنا سابقًا، تزامنَ ذلك مع تصاعُد مخاوف الحكومة من نشاط بريطانيّ معادٍ لها ينطلق من القاهرة. وبهذا، اجتمعَت هذه العوامل (نشاط "تركيا الفتاة"، والمواجهة بين الإصلاحيين وخصومهم، والنشاط البريطاني)، لتزيد وتيرة القمع السياسي الذي مارسَه النظام الحميدي في تلك الفترة. هكذا، ونتيجةً لهذا القمع والتضييق، انقطعَ رفيق العظم عن زيارة دمشق منذ 1905، وفي السنة نفسها ترك محمد كرد علي دمشق وهاجر إلى القاهرة، ولحقه معلّمه طاهر الجزائري بعد عامين، وذلك بعدما صارت واضحة لديه استحالة البقاء في تلك الظروف، خصوصًا بعد أن فتَّشَت السلطاتُ مكتبتَه وبيتَه في غيابه، الأمر الذي فعلَته مع القاسمي أيضًا[46]. وقد شكّل انتقال طاهر الجزائري إلى القاهرة نكسة لنشاط العلماء الإصلاحيين، فقد انكسر مثلّث الأضلاع الذي كان يتألف منه ومن البيطار والقاسمي، فمع تقدّم البيطار في السنّ ورحيل الجزائري بات القاسمي شِبه وحيد في نشاطه، خصوصًا في ما يتعلق بالعلاقة مع الجيل الشابّ من الإصلاحيين، ولئن كان صحيحًا أنّ الجزائري بقيَ على تواصُل مع القاسمي وغيره عبر الرسائل البريدية، إلا أنّ غيابه عن دمشق ترك أثرًا سلبيًّا بالتأكيد، فما عدا انقطاعه عن متابعة نشاطاته ونشاطات غيره من علماء أو شباب،

(45) Najib E. Saliba, "Wilayet Suriya, 1876-1909," Ph. D. Dissertation, University of Michigan, 1971, p. 242; Gross, pp. 464-466.

(46) محمد سعيد الباني، **تنوير البصائر بسيرة (الشيخ طاهر): تتضمن سيرة الأستاذ العلامة الجليل الشيخ طاهر الجزائري منذ نشأته إلى وفاته وإثبات عظمته وكونه عضوًا عاملًا في جثمان الهيئة الاجتماعية طيب الله ثراه** (دمشق: [مطبعة الحكومة العربية السورية]، 1920)، ص 114؛ القاسمي، ص 200.

فقدت المدينة شخصية كاريزمية وعلمية كان يُحسب الحساب لوجودها. وهذا كلّه ما يدفعُنا إلى التساؤل: هل كان لوجود طاهر الجزائري أن يغيّر من حِدّة الأحداث التي ستجري بعد إعلان الانقلاب على السلطان؟ أغلب الظنّ أنْ لا، كما سنرى.

وبوصولنا إلى هذه الأحداث، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ القضايا التي أنتجَت هذه الأحداث كان لها رغم طبيعتها الدينية، في الأساس، طابعٌ سياسي في الوقت ذاته، الأمر الذي يزيد من مشقّة معالجتها، وإمكانية الفصل بينها، لذا سنحدّد بدايةً هذه القضايا أو المسائل بثلاث هي: مسألة الإصلاح الدينيّ والاجتماعي، ومسألة الوطنية أو القومية العربية، ومسألة الحكم الذاتي أو ما سيُعرف باللامركزية الإدارية. وسنحاول بعد قليل استعراض الأحداث التي نتجت عن المسألة الأولى، على أن نترك المسألتين الأُخريَين إلى فصول لاحقة.

مع إعلان السلطان عبد الحميد إعادة العمل بدستور 1876 في 24 تموز/ يوليو 1908، وذلك بعد سيطرة الاتحاديّين على الحكم في إسطنبول، باتت مسألة الإصلاح الديني والاجتماعي أكثر إلحاحًا من المرحلة السابقة، وبالتالي كان على العلماء الإصلاحيين أن يزيدوا من نشاطهم بخصوص هذه المسألة، على أنّ المهمّة الأساس التي باتَ عليهم أن ينخرِطوا بها، وهي المهمّة التي قد تختصر كلّ الأمور المتعلقة بالإصلاح الديني والاجتماعي، هي مهمّةُ تشريع الدستور، أي إثْبات توافقه مع الشريعة الإسلاميّة وحَثّ المجتمع وعامّة الناس على تقبّله، وهي مهمّة كانت صعبة وخطيرة في آن. ولا يمكن تجاهل ملاحظة هامّة في هذا المضمار، وهي أنّنا أمام حالة تتمثّل بـ"إعادة" العمل بدستور سابق، أي أنّها ليست المرّة الأولى لا في السلطنة ولا حتى في دمشق، فما الذي اختلف هذه المرة؟

في المرة الأولى، عندما وصل ضيا باشا إلى دمشق لتطبيق الدستور وإنجاز الانتِخابات البرلَمانية، لم تَظهر دلالات على معارَضة شعبيّة أو دينيّة واضِحة وفاعلة للعمَل بالدستور، كقانون مدنيّ وبديل، في حالات كثيرة، عن قوانين الشريعة الإسلاميّة. ويمكن أن نُرجع عدم وجود هكذا معارضة إلى عدّة أسباب، أوّلها السياق الذي أدّى إلى ولادة الدستور بمساعي مدحت باشا، ذلك أنّ السلطنة، قبل ذلك، كانت في حالة سياسية واقتصادية غير مستقرّة، عانت خلالها دمشق بشكل خاصّ مِن

فساد الولاة والإداريّين ومن تَداعيات التجنيد الكثيف، فكان إعلان العمل بالدستور أشبه ما يكون بإعلان القطيعة مع مرحلة اتّصفَت بالسلبيّة بالنسبة إلى الدمشقيين، بينما تميّزَ العهد الحميدي الطويل باستقرار وسلام مقارنةً بالمرحلة السابقة، وبما أنّ الاستقرار السياسي بشكل خاصّ عزيز على قلوب الدمشقيين، فقد كان إعلان العودة إلى العمل بالدستور، بعد تقييد صلاحيّات السلطان إعلانًا عن مرحلة مجهولة، ولعلّها محفوفة بخطَر عدَم الاستقرار. ومن ناحية أخرى، ترافقَ إعلانُ الدستور في المرة الأولى مع وجود شخصيات سياسية بارِزة من الإصلاحيين العثمانيين كمدحت باشا وجودت باشا، وحتى ضيا باشا، الذي كُلّف بمهمّة تطبيقه في دمشق، بينما كان وراء الإعلان عن العودة إلى العمل بالدستور ضُباطٌ عسكريون غير معروفين تقريبًا للعامّة، ولا يتمتّعون حتى بالمكانة ولا بالوجاهة العثمانيّتَين التقليديّتين، إضافةً إلى أنّ والي دمشق آنذاك كان شكري باشا، الذي لقّبه الدمشقيون "شكريّة خانُم لضعف شخصيّته" بحسب فخري البارودي[47]. لكنّ الأهم من هذا وذاك، هو أنّ دمشق التي أعلن فيها لأول مرة عن تطبيق الدستور، اختلفَت بشكل كبير عن دمشق التي أُعلن فيها عن العودة إلى العمَل بالدستور ذاته بعد أكثر من ثلاثة عقود.

وأبرز الاختلافات التي يُمكن الحديث عنها بخصوص دمشق بين المرحلتينِ، هو الاختلاف في طبيعة طبقة العلماء في كلتا المرحلتينِ، ففي المرحلة الأولى كان يُهيمِن على دمشق بشكل شبه كلّي الأمير عبد القادر الجزائري، بجاذبيّته ومكانَته الاجتماعية والسياسية وتعاليمه الإصلاحية، وإلى جانبه كانت هناك مجموعةٌ كبيرة من العلماء الإصلاحيين على رأسهم المفتي الحمزاوي، وقد مرّ معنا تأثير هاتين الشخصيّتين وحدهما في المجتمَع الدمشقي وقدرتُهما على منع أي بادرة لفتنة اجتماعية واحتوائها، وهذا تحديدًا ما افتقده علماء دمشق الإصلاحيين في المرحلة الثانية، خصوصًا مع الانقلاب الذي أحدثَه عبد الحميد بتحالُفه مع العلماء المحافِظين والمتعصِّبين، الذين نجحوا خلال عهده في محو أي أثَر إصلاحي على المستوى الشعبي تركَه إصلاحيّو الجيل الأول من العلماء، كالأمير عبد القادر وعبد الرزاق البيطار.

---

(47) فخري البارودي، **مذكرات البارودي: ستون سنة تتكلم**، 2 ج (بيروت/ دمشق: [دار الحياة]، 1951-1952)، ص 72.

وفي البداية، لم تكن واضِحةً تمامًا ردّةُ فعل الدمشقيين غَداةَ الإعلان عن إعادة الدستور، وبحسب نجيب صليبا (Najib Saliba)، كان الخبر مفاجأة للدمشقيين واستقبَلوه بحذر وتشكّك، إذ "لم يكن من السهل إقناع أولئك الذين عاشوا أكثر من ثلاثين عامًا في ظل الشرطة السريّة والمُخبِرينَ والرقابة أنه أخيرًا وفجأةً قد انتهى القمع وأنّ حِقبة جديدة من العدالة والمساواة والحرية قد بزغَت"[48]. ويتقاطع رأي صليبا مع ما كتبه مراسل **لسان الحال** في الأول من آب/ أغسطس، ووصْفه ردّة فعل الناس بقوله: "فدُهشَ الناس وبكَوْا من فرحهم وخافوا أن لا يكون الإنعام [بعودة الدستور] حقيقيًّا لأنّ المخاوِف من ذِكر الحريّة كانت مالِئةً قلوبَهم وكانوا يُهنّئ بعضُهم بعضًا وهُم وَجِلونَ حَذَرَ أن لا يكون ما يرونَه حقيقة بل خدعة قد أتاها الدهر مُزاحًا"[49].

على أنّ الوصف الأقرب للدقّة جاء في رسالة أرسلَها أحد الدمشقيين إلى **ثمَرات الفنون**، جاء فيها: "تضاربَت الأقوال في الخارج عن الدمشقيين وميلِهم إلى الحكومة الدستورية، حتى أنّ بعض الناس ذكرَ أنّ حزبًا كبيرًا من الأهالي هنا ألّفَ جمعيّةً لمناهَضة المبادئ الدستورية، والحقيقة أنّ دمشق كبقية البلاد العثمانية يوجد فيها قِسم من الأهالي كان مُستفيدًا من الاستِبْداد وهو يوَدّ من صَميم فؤادِه رجوعَ الحالة الماضية حتى يعود إلى دَناءته السابقة، وغير نَكير أنّ هذا القسم في دمشق كثير بالنسبة إلى غيرها، لأنّ دمشق بلد لم تصِلْها أنوار العلوم الحديثة إلا قليلًا كما اتّضح ذلك من اغتِرار السَّواد الأعظم من الأهالي في أوّل الأمر بقول حزب التقهقُر أنّ الحرية هي الخروج عن الدين، وأنّ ناِشري لِوائها لا دِين لهم، ويُضاف إلى هذا السبب أنّ دمشق بلدة زراعيّة يملكها نفَر قليل من الأعيان، أغلبهم نشأ في بُحبوحة الاستبداد وتربّع في دَسْت الكبرياء والخُيَلاء، حتى إذا ظهر الدستور وتساوَت الطبقات أمام القانون عرف هؤلاء المستبدون أنهم خسروا تلك السلطة المتّصلة برقاب الناس وذاك التداخل في مهامّ الحكومة"[50].

(48) Saliba, pp. 244-245.

(49) **لسان الحال**، العدد 5780 (4/ 8/ 1908)، وذكرت الصحيفة أنّ رسالة المراسل كُتبت في أوّل الشهر.

(50) **ثمرات الفنون**، العدد 1688 (31/ 8/ 1908).

وبهذا، قدّمت لنا هذه الرسالة ملمَحًا عن ردّة فعل المجتمع الدمشقي في بداية العهد الدستوري الجديد، وأهمّ ما ورد في الرسالة هو تأكيدها وجود معارَضة وازِنة للدستور وللعهد الجديد، الأمر الذي حدث في وقت قصير لم يتعدّ شهرًا تقريبًا منذ إعلان العودة إلى العمل بالدستور. وهنا تحديدًا أدركَ الإصلاحيون أنّهم مطالَبون بالتدخّل، ففي الرسالة نفسها تمّت الإشارة إلى الاجتماع الذي دعا إليه الشيخ محمد علي الكزبري في 13 آب/أغسطس، والذي يمكن اعتبارُه أوّل اجتماع لأعيان دمشق وعلمائها للتداول بخصوص العهد الجديد ومسألة العمل بالدستور، وقد ضمَّ الاجتماع مجموعةً كبيرة من الأعيان، منهم عبد الرحمن اليوسف وأحمد الشمعة وعبد الله العظم وعطا البكري، ومجموعة من العلماء لم نعرف مِنهم باستثناء صاحِب الدعوة، سوى جمال الدين القاسمي، وإضافة إلى هؤلاء حضرَت مجموعة من مثقّفي دمشق الإصلاحيين، كرفيق العظم، الذي وصل إلى المدينة بعد عودة الدستور، وظافر القاسمي. وكان الوحيد من غير الدمشقيين في هذا الاجتماع هو البنباشي/ البكباشي أسعد بك درويش الذي تسلّمَ في ما بعد قيادة الشرطة، وكان يمثّل جمعية "الاتحاد والترقّي".

وبالرغم من كثرة الحاضِرين، اقتصرت الخُطب على رفيق العظم وأسعد بك، أمّا القاسمي فقد تلا خُطبتَه أخوه ظافر وكانت بعنوان "منزلة القانون مِن الفِقه"[51]، تميزت بكونها تخاطب المشكّكين بالدستور وتَوافُقِه مع الشريعة، ولئن كان غيرَ معروف السببُ في عدم إلقاء القاسمي خُطبتَه بنفسه، إلا أنّ الأمر أكبر من مجرّد التواضع وعدم البحث عن الشهرة كما يقول ابنه في مذكّراته، ولعلّ السبب هو رغبة القاسمي في ألا يظهر كمُندفِع خلف التيار السياسي الجديد، رغم كونه لم يُخفِ تأييده، بخاصّة إذا ما لاحظنا أنّ إلقاء خُطبته كان بعد تَصرُّف مندفِع لعبد الرحمن اليوسف، فبعد أن خطب هذا الأخير بالمُجتمِعين عن مزايا الضبّاط الاتحاديّين "وقيامهم برفض العمّال الخائنين"، قام وطالب الحضور بـ "أن يُحالِفوا الجُندَ الشاهانيّ على ذلك، فوافقه الكل".

(51) العنوان الذي كتبه القاسمي في مذكراته هو "منزلة القانون من الدين"، بينما العنوان الذي ذكرناه هو العنوان الذي اعتمده القاسمي عندما أرسل نصّ الخُطبة إلى **ثمرات الفنون**. يُنظر: القاسمي، ص 216؛ **ثمرات الفنون**، العدد 1670 (14/ 9/ 1908).

وأغلب الظنّ أنّ هذه الموافَقة كانت أشبه بمُجامَلة نتجت عن التصرف الاستعراضي لعبد الرحمن اليوسف، فبالعودة إلى رسالة **الثمَرات** يُخبرنا كاتبُها أنّ العلماء الحاضرين في ذلك الاجتماع، "نظّموا جمعية انتخبوا أعضاءَها من بعض أفاضِل الفقهاء ثم عيّنوا لهم جلسةً في بيت صاحِب الفضيلة الشيخ توفيق أفندي المنيني"، وفي هذه الجلسة "خاضوا في الأحوال الحاضرة مَليًّا وبعدها أدركوا أن المقصود من جمعية "الاتحاد والترقّي" هو معاضَدة الدستور لا تنظيم حكومة عسكرية في البلاد العثمانية، فقرّ رأيُهم على مساعدة هذه النهضة الشريفة". وبهذا، ابتعدَ بنا كاتب الرسالة قليلًا عن موضوع الاختلاف على الدستور وموقِف الشريعة منه إلى موضوع آخر، هو الخوف من الجيش وهو ما ألمَحْنا إليه سابقًا، وبهذا أيضًا، نَخلُص إلى أنّ مسألة اتفاق علماء دمشق على الدستور بقيت معلّقة ولم يُبَتّ بأمرها بشكل حاسم.

وبينما تُشكِّل رسالة الدمشقي إلى **الثمرات** دليلًا على انقسام في المجتمع الدمشقي بخصوص الدستور، بخاصّة بين العلماء، نجد إشارات أخرى توحي بمُناخ عام مُحتقِن ومتهيّب من معارَضة الدستور على أساس دينيّ، فبعدما كان القاسمي متحمّسًا عشيّة الإعلان عن عودة الدستور، وبعد أن كتبَ في يومياته: "وقد صادف في 4 تموز حرّية أميركا، وفي 14 حرية فرنسا، وفي 24 حرية المملكة العثمانية"، لا يمكن تَجاهُل ملاحظة ابنه عند تحرير يوميّات تلك الفترة، إذ يقول: "لقد شغلَت أفراح الدستور الناسَ زمنًا ليس بالقصير [...]، ولكن القاسمي لا يشير إلى هذا النوع من المَباهِج ولا يسجّل شيئًا عنها في مذكراته"، على أنّ تفسير القاسمي الابن للأمر على أنّه مجرّد إعراض من القاسمي الأب وانصراف إلى عمله لا يبدو مُقنِعًا، فغالب الظنّ أنّ القاسمي قد تأثّر بالأجواء المعارِضة للدستور، ولعلّه توقّع حدوث شيء[52].

ومن ناحية أخرى، هناك إشارات لكن من الجيل الشابّ هذه المرة، ففي 31 آب/ أغسطس نشر شكري العسلي مقالًا في **ثمرات الفنون** كان افتتاحيّة الجريدة، وموضوعُه صِفات النائب البرلماني، إذ كانت المدينة دخلت في الأجواء الانتخابية، وكان العسلي أحد المترشّحين، وإن لم يُعلن عن ذلك وقتَ نشر مقاله، وإلى جانب ما ذكره عن وجوب تحلّي النائب "بالاستقامة والصدق [...] وحب الوطن"، كان

---

(52) القاسمي، ص 215.

لافتًا قولُه: "ينبغي له معرِفة مَنشأ الدين الإسلامي وسيرة السلَف الصالح ومعرفة أنّ أساس قوانين الدولة [هو] الشريعة المطهَّرة ومعرفة تفسير القوانين وشروحها"[53]. وكلمات مثل هذه تُغري الدارس على تصنيفها ضمن أدب الخطاب السياسي الانتخابي بالمعنى الحديث، وبالتالي الاعتقاد بأنّ العسلي كان يُخاطب الشريحة الاجتماعية المشكّكة بالدستور وبابتعاد الاتّحاديين عن الدين. وسواءٌ صحّ ذلك أو لا، يبقى أنّ هذه الكلمات تعكس إدراك العسلي بوجود تلك الشريحة الكبيرة على أقل تقدير.

وبالرجوع إلى صحافة تلك الفترة نجد إشارات أخرى إلى المُناخ المُحتقِن في دمشق، ففي 28 آب/ أغسطس أيضًا، نشرت **لسان الحال** البيروتيّة رسالة اطّلعْتُ عليها "لأحد الوطنيين الغيورين من أعضاء جمعية الاتحاد والترقّي في دمشق الشام"، من دون ذكر اسم المُرسِل أو المرسَل إليه، فيها شرح لأحوال المدينة، فبعد وصْف الفرحة باستعادة الدستور يقول الكاتب: "ولكن أيّها الأخ العزيز أرى أنّ المياه كادت تخرج من مَجاريها وتُغرِق البلادَ قبل إروائها، كاد نور الحرية ينقلِب نارًا تحرق ما حولها، فحَذار مِن الارتباك، وهلّموا رحمَكم الله إلى الانضمام تحت لواء الاعتدال والإنصاف فإنّ الحكمة في التبصّر، وكل آتٍ قريب. فلا يخدعَنَّكم قول البعض أو ظنّهم بأنّ أعمال الجمعيّة هنا قامت على أسُس الخوف والجبن، فإنّها وأَيْمُ الله شادَتْ بناء العمل على أسس مكيّة راسخة"[54].

هكذا، وبناءً على هذه الإشارات يمكن رسم صورة أقرب إلى الواقع، هي أنّه في المجتمع الدمشقيّ، وبعد أن استقبل العَهْد الدستوري الجديد بإيجابيّة حذِرة، تمكّن العلماءُ المناهِضون للإصلاح، أو ما سمّي وقتَها "حزب التقهقر"، من التأثير في المِزاج الشعبي، وبالتالي تقويض شرعيّة العهد الجديد على أساس دينيّ. وهكذا باتَت تَلوح النُّذُر الأولى لأزمة سياسية اجتماعية، كان أوّلُها عدَم اتفاق عموم العلماء على مسألة الشرعيّة الدينيّة للدستور، وهذه كانت أولى هَزائم الإصلاحيين الدمشقيين، الذين رغم كونِهم من مؤيّدي الحزب المُنتصِر في الحكم، بدت عليهم مَعالِم الضعف، فمن بين العلماء كان القاسمي الوحيد الناشِط في مسألة الدستور

(53) **ثمرات الفنون**، العدد 1688 (31/ 8/ 1908).
(54) **لسان الحال**، العدد 5801 (28/ 8/ 1908).

تقريبًا، فقد كان طاهر الجزائري خارجَ الصورة تمامًا، إذ رفضَ العودة من القاهرة لكونه مُعارِضًا للعهد الجديد لكن على أسُس أخرى سنأتي على ذكرها لاحقًا. أمّا شبابُ الإصلاحيين فكانوا إمّا مَخمورينَ بحماسَةِ الحدَث الجديد، كعبد الرحمن الشهبندر ولطفي الحفار أو حتى فارس الخوري، أو أنّهم كانوا بعيدينَ عن دمشق، كمحب الدين الخطيب الذي كان في اليمن، أو شكري العسلي وعبد الوهّاب الإنكليزي اللذين كانا على رأس عمَلهما الإداري خارج دمشق، ولعلّهما ركّزا أكثر على المعركة الانتخابيّة، أمّا محمد كرد علي، فلم يكن قد أصدرَ جريدته **المقتبس** بعد، إذ تأخّرت عودتُه إلى المدينة حتى نهاية أيلول/ سبتمبر[55]، بعدما كانت بوادر الأزمة قد نضِجَت.

وأمام هذه الهشاشة التي كان عليها الإصلاحيّون، والمِزاج الاجتماعي القابل للتحريض، بدا أنّ علماء حزب التقهقر قد اختاروا المواجَهة دونًا عن المُساوَمة أو الحوار، وبدأت هذه المواجهة في أواخر أيلول/ سبتمبر، عندما رفع هؤلاء "تقريرًا إلى دولة واليهِم يعترضون فيه على تبرُّج النساء المسلمات ويلتمِسونَ إصلاح ملابِسهنّ"، وهناك إشارات على أنّهم ضايقوا "أولياء النساءِ المُتبرِّجات" أيضًا[56]. وبهذا، استخدم العلماء المناهضون للإصلاح مشاعرَ التديّن عند العامة لمُواجهة خصومهم، على أنّ ذروة هذه المُواجهة حدثت بعد نحو شهر، وذلك في الحادثة المعروفة بفِتنة الأمويّ في رمَضان.

لقد تحدّثَ عن هذه الحادِثة كلّ مِن جمال الدين القاسمي ورشيد رضا وغيرهما، فضلًا عن الصحافة أيضًا، لذا سنُوجِز في استعراضها[57].

في بداية أيلول/ سبتمبر، وبعدما كانت السلطة المحلية تَعملُ على تصفِيَة المُوالينَ للعهد السابق، وتَعزِل بعض الدمشقيين ذوي المَناصِب الكبرى، ظهرَت قائمة المرشّحين للانتخابات البرلمانية في دمشق، ومن الإصلاحيين الذين ظهرَت

(55) وصل إلى بيروت أولًا في 29 أيلول/ سبتمبر. يُنظر: **لسان الحال**، العدد 5829 (30/ 9/ 1908).

(56) **لسان الحال**، العدد 5831 (2/ 10/ 1908).

(57) تفاصيل الحادثة مأخوذة من: محمد رشيد رضا، **رحلتان إلى سورية، 1908-1920**، حررها وقدم لها زهير أحمد ظاظا (أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001)، ص 41-49؛ القاسمي، ص 445-449؛ الباوردي، ص 70-73.

أسماؤُهم فيها كان كل من شكري العسلي وعبد الوهّاب الإنكليزي وعثمان العظم وسليم الجزائري والشيخ سليم البخاري، أمّا عن "الاتحاد والترقّي" فترشّح كلّ مِن أسعد بك درويش مدير الشرطة، والدكتور حسن حيدر، ولم يكن الفريق المناهِض للإصلاح راضيًا عن معظم هذه الأسماء كما سنرى. على كلّ حال، في الأثناء كان رشيد رضا قد وصل إلى بيروت لأوّل مرة منذ هِجرته إلى القاهرة، وذلك في 22 أيلول/ سبتمبر، وبعد نحو شهر وتحديدًا في 23 تشرين الأول/ أكتوبر، توجَّهَ إلى دمشق لزيارة المدينة وأصدقائه فيها، وكان في استقباله مجموعةٌ من الأعيان والأصدقاء، على رأسهم القاسمي والبيطار وعثمان العظم شقيق رفيق وعبد الرحمن اليوسف. وقد طلب البعضُ مِن رضا أن يقرأ درسًا في الجامع الأمويّ، فوافقَ رضا على الأمر على أن يكون ذلك بعد صَلاة الجمعة في ذلك اليوم، إلا أن أصدقاءَه طلبوا منه أن يؤجّل الدرس إلى ما بعد صلاة العصر خشيةَ أن يستفزّ العلماءَ الرسميّين الذين يُنهون دروسَهم بعد الصلاة مباشرةً، وهكذا كان، فقرأ رضا درسًا جاء بعيدًا عن المواضيع الإشكاليّة، كان موضوعُه الحَثّ على التعليم والإقبال على العلوم العصرية وتَوافُق الإسلام مع هذه العلوم، وبدا أنّ الحاضِرين الكثُر أعجبَهم هذا الدرس، الذي أنهاه رضا موافِقًا الحضور على أن يُكمِل في اليوم التالي في موضوع يشرح فيه طريقة تبسيط التعليم الديني.

في اليوم التالي توجَّهَ رضا إلى الأمويّ، ومِن بين الحاضِرينَ معه كان عبد الرحمن اليوسف وعثمان العظم وعيد القاسمي أخو جمال الدين، وبحسب رِواية القاسمي للأحداث نفهم أنّه لا هو ولا البيطار كانا حاضِرَين وقتَها. وكان الوضع مختلفًا هذه المرة، إذ كان الحضور كثيفًا، وقد بالغَت المصادرُ بتقديره بالألوف، ثمّ بدأ رضا درسَه وبعد وقت قصير، وبينما كان يتحدّث تقدّمَ أحد المشايخ المعروفين في دمشق واسمه صالح التونسي[58]، واقترب من رضا وقاطَعَه وبدأ يخطُب بالحضور قائلًا: "إيّاكم أن يُضِلّوكم عن دينِكم، ومِنهم هذا الشيخ [مشيرًا إلى رضا] الذي يُحرّم زيارة قبور الأنبياء والأولياء الصالحين، ويَمنع التوسُّلَ بهم ولا يعتقد بِكراماتهم، فهذا فعل

(58) هو صالح الشريف التونسي (1869-1920)، ينتمي لعائلة علماء من تونس، وتخرج من جامع الزيتونة ثمّ درّس فيه، وفي 1906 هاجر إلى إسطنبول، قبل أن ينتقل إلى دمشق في 1908، وعُرف بقربه من أبي الهدى الصيادي، ومعاداته للتيار الإصلاحي الذي قاده محمد عبده في مصر. يُنظر:
Commins, p. 106.

الوهّابيّة، فأنا أحذّرُكم منه..". وتعامل رضا بثِقة ورَويّة مع هذا التدخّل وطلبَ من الحضور الهدوءَ ريثما ينهي التونسي كلامه، ثمّ ردّ عليه رضا بتأكيدِه قدسية الأنبياء والأولياء والاعتراف بكراماتهم وبأنّه لم يكن يتحدّث في هذا الموضوع في الأصل، وفي الأثناء تقدَّمَ الشيخ عبد القادر الخطيب ليُسانِد التونسي في تحريضه، لكنّ عثمان العظم منعه وأنهى الموقفَ بدعوة مَن يريد مناظرة رضا إلى بيته، وفي الأثناء بدأت الفوضى تعمّ المكان فأخرجَ الأصدقاءُ رضا من الجامع.

وما إن حلّ الليلُ حتى كانت دمشق غارِقة في حالة هِياج شعبي، ازدادت وتيرته إثر توقيف أسعد بك صالحًا التونسي بعد التحقيق معه، وما تبعَه من تحريض عددٍ من المشايخ الناسَ بدعوى أنّ الحكومة تحارب أهل العلم والدين، فاهتاجَت الجماهير التي كانت بالآلاف، وسارت بمَواكِب كبيرة إلى دار الوالي وغيرها من الأماكن تَهتف "اقْتُلوهُم اقتلوهم"، الأمر الذي أجبَر المُشير على استدعاء الجيش، ولم تهدأ الحُشود حتى رأت صالحًا التونسي طليقًا وراكبًا بجانب الوالي شكري باشا في عربَته، فأخذت الناس تهتف بسُقوط "الاتحاد والترقّي" وأسعد بك. وانتهت الأزمة باجتماع الوالي مع مجموعة من الأعيان والعلماء، وفي هذا الاجتماع طلب المناهِضونَ للإصلاح من بينهم أن يُسقِطَ الوالي ترشيح أسعد بك وحسن حيدر وعثمان العظم وسليم الجزائري، وتمّ لهم ذلك، أمّا مَن حاول مِن الأعيان الاعتراضَ دفاعًا عن رشيد رضا فقد تمّ إسْكاته بالقول إنّ مَن يدافع عن رضا فهو من مَذهبه، أي وهّابيّ. وبحسب كومينز، تعرّض عبد الرحمن اليوسف لتوبيخ المفتي صالح قطنا لمحاوَلته الدفاع عن رضا[59].

لقد مثّلت هذه الحادثة ثانية هزائم الإصلاحيّين في العهد الدستوري، فعلى الصعيد السياسي أُحبطت فُرَص ترشيح شخصيّات كثيرة محسوبةٍ على تيّارهم، أمّا على الصعيد الاجتماعي فقد أظهر علماء الحشويّة، كما يسميهم القاسمي، قدرتَهم على التحكّم بالشارع واستخدامه لأغراضهم الخاصّة. وليست بلا دَلالة مغادرة رشيد رضا إثر هذه الحادِثة على عجل في اليوم التالي تلبيةً لنصيحة بعض الأصدقاء، حتى من دون أن يتمكّن من توديع حليفَيه القاسمي والبيطار، اللذين بدورهما كانا أكثر الناس تأثرًا بهذه الحادثة، إذ قرّر كلّ منهما الاعْتِكاف في منزله وعدم الخروج

(59) Ibid., p. 132.

منه إلى أن تهدأ الأمور، بخاصّة مع انتشار أقاويل بمسؤوليّة آل القاسمي عمّا جرى، بمعنى أنّهم كانوا وراء دعوة رضا لِلخُطبة في الأمويّ ونشر الأفكار الوهّابيّة، بحسب دعاية المُناهِضين للإصلاح، وبالتالي، عزَلَ القاسمي نفسه في دارِه مدّة ثلاثة أشهر تقريبًا، أمّا البيطار فبقي معتكِفًا مدّة أطول، وهي أربعة أشهر وعشرة أيام.

وإذا نظرنا إلى هذه الحادِثة من زاوية أخرى، نجد أنّها أوّل حادِثة على هذا المستوى مِن الهيَجان الشعبيّ تَحدثُ بعد حادثة 1860 قبل نصف قرن، لكن، وبالرغم من هذا الشبَه المتعلق بإثارة المشاعر الدينية الإسلامية للعامّة، هناك كثير من الاختِلافات، فهذه الحادثة هي بين فريقَين مِن المسلمين بدايةً، ولئن وُجد في الحادثة الأولى بعض العُقلاء الأقوياء ممّن واجَهوا الجموع الغاضبة، كالأمير عبد القادر أو المفتي الحمزاوي أو البيطار وغيرهم، بالرغم ممّا أشرنا إليه من إشارات على تراجع قُدرة العلماء على ضبط الشارع وقتَها، فإنّ هذه الحادثة أظهرَت انقلابَ الأحوال، إذ أظهر العلماءُ الشعبيون قدرتَهم على تعبئة هذا الشارع إلى درجة يمكن معها القول إنّهم كانوا قادِرينَ على تنظيم هذه التعبئة والتحكم بوتيرة الحراك.

هنا، لن نسلّم باستنتاج سريع توحي به تفاصيلُ الأحداث ونقولَ إنّ التيّار الإصلاحي، أو تحديدًا الأعيان المتعاطِفين معه، أظهروا عدم قُدرتهم على ضبط الشارع، بل العكس تمامًا، يمكن القول بثِقة إنّ هؤلاء أنقذوا دمشق من وُقوع اقتِتال دمَويّ كان مُحتمَلًا لو تصرّفوا بطريقة مختلفة، بخاصّة إذا ما عرفنا أنّه أُشيع أن بعض الجماهير كان مسلّحًا ومتهيئًا للقتال، فهؤلاء الأعيان، وخصوصًا الأكراد منهم، وعبد الرحمن اليوسف تحديدًا، كانوا قادَةً شعبيّين أيضًا، بمعنى أنّ لكلٍّ منهم شبكة من الرجال و"القبضايات" كانوا مستعدّين لتلبية أوامرهم، وأغلب الظنّ أنّ هؤلاء الأعيان قد استعانوا بقبضاياتهم في هذه الحادثة، بدليل ما ذكرَه فخري البارودي الذي كان أحد الشهود عليها، فبالرجوع إليه نفهم أنّ الفضلَ في إنقاذ أسعد بك من أيدي الجموع التي أرادت الإمساكَ به يعود إلى شخص اسمه شكري الطباع، هو "من قبضايات حيّ القنوات". وبهذا، يبدو أنّ الأعْيان المتعاطِفين مع الإصلاحيين قد استعانوا برجالهم لكن بشكل محدود ومن دون السماح لهم بالاصطدام مع الجماهير، وهنا تحديدًا تكمن الحِكمة في تعامُلهم مع هذه الفتنة.

على أنّ الفتنة هذه لم تنتهِ هنا، إذ لم تكن حدَثًا محدودًا، بل كانت جزءًا من حَراك سياسيّ واجتماعي أدّى، بعد نحو ستّة أشهر، إلى فتنة أكبر وأكثر عمقًا. وقبل أن نستعرض تداعِيات هذه الفتنة الرمضانيّة، نلُاحِظُ أنّها قد حدثت في ظَرف سياسي حرِج، فعلى مُستوى الحكومة لم تكن الأمور قد استقرَّت بعد، إذ كان هناك نوع من التخبُّط في تعيينات المسؤولين والتراجُع عنها، ما عدا المُضيّ في تصفية رجال العهد السابق، أمّا على مستوى دمشق، فقد كانت المدينة على أبواب الانتخابات، لكنّ قيادتَها السياسية لم تكن قويّة، فالوالي شكري باشا الذي كان ضعيفًا بالأساس، كان قد أُعفي من مَهامّه، لكن التخبط السياسي في العاصمة أبقاه مدّة أطول[60]، وبالتالي أصبح عديم القيمة أو الفاعليّة، وفوق ذلك كانت أخبار التوتّرات في البلقان والخلاف مع البلغار تُساهِم بدورها في الضغط على المسؤولين السياسيين، وعلى حالة المِزاج العامّ، خصوصًا في ما يتعلق بنظرة المجتمع إلى النظام الجديد وتَعامُله مع هذه التوتّرات، أو كما جرت العادة في تأثير هذه التوترات على احتِقان المشاعر الدينية عند المسلمين، وهذا كلّه يعني أنّ هيبة "الاتحاد والترقّي" كانت على المحكّ في دمشق.

وعلى هذا الأساس، أرسلَت اللجنة المركزيّة للاتحاد والترقّي في سلانيك (سالونيك) وفدًا إلى دمشق للنظَر في أحوالها بالعموم على أثر الفِتنة الرمضانية، ووصلت هذه اللجنة في 31 تشرين الأول/ أكتوبر. على أنّ غِياب أي تفاصيل عمّا كان يحدث في دمشق وقتَها، سواء بعد الفتنة مُباشَرةً أو إبّان وصول لجنة الاتحاديّين، يجعلنا نعتقد أنّ مسؤولي "الاتحاد والترقّي" قد ضغطوا على الصحافة للتعتيم على أخبار دمشق، لمصلحة تقديم صورة سلميّة، وهذا ما نجده مثلًا في **لسان الحال** في الثالث من تشرين الثاني/ نوفمبر، فقد نشرَت بلاغًا صادِرًا عن لجنة "الاتحاد والترقّي" في بيروت جاء فيه: "بما أنّه عُقَيْبَ الحادِثة التي تولّدَت في الشام من سوء تفاهم شخصي تكررت الإشاعات وتنوّعت الأخبار حتى خُيّل للشعب أن في دمشق هياجًا وميلًا لمُعاكَسة الدستور، وساعدَ على هذا بعض مقالات نشرتها الجرائد المحليّة من غير تروٍّ، فدفعًا لهذه الإشاعات المحضة نعلن ما ثبت لدى الهيئة المبعوثة من سلانيك من إخلاص الدمشقيين وتمسُّكهم بالقانون الأساسي ورغبتهم التامّة بإعلاء شأن الحرية طبقَ مَقاصِد كافة الأحرار العثمانيين". ثمّ أتبعت الجريدة ذلك بخبر

(60) غادر دمشق في 7 كانون الثاني/ يناير 1909، يُنظر: **لسان الحال**، العدد 5912 (8/ 1/ 1909).

عن برقيات من دمشق "تبشّر بزوال كل سوء تفاهم وشِقاق واستتباب الأمن العام والائتلاف بين أفراد الأهالي الذين أصبحوا جسمًا واحدًا بنعمة الدستور"[61].

كان لا بدّ لاكتمال هذه الصورة الدعائية عن دمشق وقتَها مِن ذِكر الاحتفالات ومشارَكة الجميع وفرحتهم بها، سواء بمناسبة مَحمل الحجّ أو انتخاب النوّاب أو توديعهم، وبالرغم من ذلك لم تصمد هذه الصورة المُلفّقة أمام الواقع وبانَ زِيفُها بسرعة، ولا يقتصر تفسير ذلك على عدم مشاركة كل من القاسمي والبيطار في تلك المناسبات العامّة، وبقائهما منعزِلَين في البيت، بل يَكتمِل التفسير في الأخبار الصحفية، إذ يبدو أنّ ضُغوط الاتحاديّين على الصحافة لم تكن بتلك الشدّة، حيث تابعت الصحُف نشرَ الأخبار كما تأتيها، فإن تابَعْنا **لسان الحال** نجد أنّها نشرت بعد أسبوع من ذلك الخبر الدعائي، خبرًا عن دمشق بدأتْه بالقول: "الأخبار في الشام مُزعجة جدًّا"، ثم أكملَت: "فقد وردَت رسائل من بعض تجّار بغداد إلى رُصَفائهم في الشام ومُفادها أنّ المسلمين هاجوا في بغداد وذهبوا إلى القاضي فقالوا له بلسان وفد منهم إنهم لا يقبلونَ بالدستور لأنه يُخالف الشرع والتقاليد"، ثمّ تنتقل إلى حادِثة أخرى في حلب حيث حدثت "معركة دمويّة أسفرَت عن 20 قتيلًا و20 جريحًا ونيّف والأحوال هناك مُضطربة جدًّا والأمن مفقود والأهالي المسيحيون واجِفون خائفون [...] والخلاصة أن الاضطراب عمومي حتى أنّ أهالي الشام في خوف ووَجل"[62].

وبهذا، تكتمل الصورة الواقعية للأوضاع في تلك الفترة عقب الفِتنة الرمضانية، فكما أنّ دمشق في 1860 لم تكن معزولة عن التوتّر الطائفي المحيط بها الممتدّ وقتَها من حلب إلى نابلس والقدس حتى جبل لبنان، كانت دمشق في 1908 غير معزولة أيضًا عن حالة احتِقان اجتماعي مُستنِد إلى توتّر في المشاعر الدينية جاء ردًّا على تغيير النظام الحاكم. وفي ظلّ هذه الأوضاع جرت المعركة الانتخابية في دمشق في 23 تشرين الثاني/ نوفمبر فيما جرَت في بيروت في الخامس من الشهر نفسه، وهذا التأخير لم يكن طبيعيًّا، بل كان "هناك غايات ومَقاصِد لا يجهلها العاقلُ اللبيب"، بحسب **لسان الحال**[63].

(61) **لسان الحال**، العدد 5858 (3/ 11/ 1908).

(62) **لسان الحال**، العدد 5864 (10/ 11/ 1908).

(63) **لسان الحال**: العدد 5869 (16/ 11/ 1908)، العدد 5876 (24/ 11/ 1908).

في النهاية تمّ انتخاب كلّ من شفيق المؤيد ورشدي الشمعة ومحمد العجلاني وعبد الرحمن اليوسف، وكلّهم من أعيان دمشق، على أنّ اليوسف هو الوحيد الذي يمكن احتِسابُه بشكل حاسِم على الاتحاديّين، لكنّه استعفى من قبول النيابة، وفيما يُفسّر صليبا ذلك بأنّه اعتراض من اليوسف على عدم وجود نائب مسيحي من دمشق[64]، إلا أنّ الأمر غير ذلك، فبحسب **لسان الحال** كان اليوسف قد "استَقال من النيابة تَوهُّمًا منه أنّ ما أحرزَه من الأصوات كان الفضل فيه للمُنتخِبين في المُلحقات وليس للمُنتخِبين في مدينة الشام"[65]. وفيما كان هذا العُذر غيرَ صحيح، بدليل أنّه حصلَ على 36 صوتًا في دمشق بينما حصل العجلاني على 26 صوتًا، ولو كان أقلَّ من شفيق المؤيد، الذي حصل على 56 صوتًا، إلا أنّ الأمرَ في النهاية يدلّ على صِراع شَرِس كان يجري ضمن طبقة أعيان دمشق في تلك الفترة، وهذا يعني أيضًا أنّ المجموعة الحائِرة التي أشرْنا إليها سابقًا، كانت في طريقها إلى الزوال، وبدأ ذلك مع عبد الرحمن اليوسف نفسه الذي اختار، مِن ذلك الحين، أن يكون في صفّ "الاتحاد والترقّي"، وهذا ما سيؤدّي إلى تغيّر جَذري في سلوكه بشكل عام، فالأوضاع لم تعد تحتمل إمساك العصا من الطرَفين، إذ هي مرحلة مع أو ضدّ.

على العموم، انتهَت الانتخابات، وحصل سليمان الجوخدار على مقعد اليوسف كونه حلّ بعده في نتائج التصويت، وفي بداية كانون الأول/ ديسمبر كان نُوّاب دمشق قد غادروا إلى إسطنبول، وفي نهايَته وصلَ المدينةَ واليها الجديد القديم ناظم باشا. هكذا، وبالرغم من أنّ الهدوء عمَّ دمشق بعد ذلك، إلا أنّه كان أقرب إلى استراحة، فلا الصِّراع الذي كان يجري ضمنَ طبَقة الأعيان قد خُتم، ولا المعركة المعادية للإصلاح التي بدأها العلماءُ المناهِضون له قد حُسمت، إذ كان لا بدّ من حدَث جديد يعيد فتح هذه المَعارِك، فالاحتِقان لم ينفجر بعد.

كان الحدَثُ الموعود بتفجير الاحتَقان هو انقِلاب مضادّ على سلطة "الاتحاد والترقّي" في عاصمة السلطنة، ففي آذار/ مارس 1909 بدأت تظهر إشاراتٌ على تأزُّم في المزاج العام، وذلك على خلفية متعدّدة المستوَيات، منها السياسي والاقتصادي والديني، وقد استغلّ الفريقُ المحافِظ ومعه خصوم الاتحاديين هذا التأزّم وحاولوا

(64) Saliba, p. 425.

(65) **لسان الحال**، العدد 5880 (28/ 11/ 1908).

اللعبَ بوَرقة الاستياء الشعبي، وكان أبرزَ المحرّضين الشعبيّين رجلٌ يُدعى حافظ درويش وحدتي، أحَد أعضاء الطريقة البِكْتاشيّة، الذي أنشأ في 10 تشرين الثاني/ نوفمبر 1908 جريدة سماها **ولقان**، أو "بركان" بالعربية، وبدأ ينشر فيها مقالات كانت مزيجًا بين الرسائل الصوفية والدعوة لِنقاوة الإسلام ومعارَضة عَلمانيّة الحكومة ونفوذ الأقلّيات والأجانب، وفي ما بعد أسّس "جمعية الاتحاد المحمّدي"، التي استعرضَت شعبيّتها الكاسحة يوم الاحتفال بالمولد النبوي في الثالث من نيسان/ أبريل.

وفي 13 من الشهر نفسه كان الانقلابُ المُضادّ، أو ما سمّي "الحرَكة الارتِجاعيّة"[66]، قد نجحَ بعد أن انضمَّ إلى احتجاجات التلاميذ الدينيّين فِئاتٌ واسعة من المجتمع، فضلًا عن عدد كبير من أفراد الجيش الأول في إسطنبول وضبّاطه، وبعدما تجمّعوا أمام جامع السلطان أحمد توجّهوا إلى البرلمان وحاصَروه، وقدّموا إلى رسول الصدر الأعظم وإلى البرلمان مَطالِبهم، وأهمُّها: تغيير الوزارة، وتطبيق الشريعة، وإعادة الضبّاط المُسَرّحين، والقضاء على نفوذ "الاتحاد والترقّي"؛ وبما أنّ النوّاب لا يَملكونَ مثل هذه الصلاحيّات فقد عَمَّت الفوضى بينهم، وأخذ عددٌ مِنهم بالهُروب، وفي الأثناء قُتل منهم اثنان، أحدُهما نائب اللاذقية الأمير محمد أرسلان للاشتباه بِكونه حسين جاهد، مُحرّر جريدة **طنين** المقرّبة من الاتحاديين والنائب في المبعوثان في الوقت نفسه. وبالرغم من اتّفاق المؤرخين الأتراك تقريبًا على أن لا دورَ للسلطان عبد الحميد في التدبير لهذا الانقلاب، إلا أنّه رحّب به وأعلنَ القبول بِمطالبِ المحتجّين وباشرَ استعادة نفوذه[67].

في دمشق، لم تتأخّر أنباءُ الانقلاب المُضادّ عن الوصول، وكما كانت دمشق مركزًا مناهِضًا للتنظيمات في أواسط القرن السابق، كانت هذه المرّة المدينة الأبرَز التي أيّدت الحرَكة الارتجاعيّة، وبهذا أثبتَت مرة ثانية كونها أحد المراكز الرئيسة

(66) نشرت **البشير** البيروتية رواية جيّدة عن الأحداث: **البشير**، العدد 1907 (19/ 4/ 1909). وأيضًا: **لسان الحال**، العدد 5993 (15/ 4/ 1909).

(67) Stanford Shaw & Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. 2: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1977), pp. 279-281; Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 2001), p. 163.

لمُعارَضة الإصلاح بالعموم. وبحسب رشيد الخالدي، كانت المدينة الوحيدة التي اكتسبَت فيها الجمعية المحمديّة عددًا كبيرًا من الأنصار(68). وكان قادة الجمعية في دمشق مجموعة من الأعْيان والعلَماء الذين هم من الفريق المُعادي للإصلاح، وبإمساك هؤلاء بالشارع وتحكّمهم بالعامّة تمكّنوا من تسميم المُناخ العامّ في المدينة، فأشاعوا أجواءَ انعِدام الأمن وأرهَبوا مُعارِضيهم، وحاولوا بدورهم تقليد زُمَلائهم في إسطنبول بتطبيق إجراءات الانقلاب في المدينة، فجمَعوا تواقيع نحو عشرين ألفًا من الشوام [الشاميّين] تُطالب بتطبيق الشريعة(69). وسنترك هنا لمُراسِل **لسان الحال** شرح بعض تفاصيل ما جرى في دمشق: فقد "نشأ عندنَا فرعٌ للجمعية المحمدية التي تألّفت في الأستانة حديثًا وانضمّ إليه عدد ليس بقليل، ولمّا جَرت الحوادث الأخيرة في الأستانة ظهر هذا الحزب للعَيان، وقام بزِينات وعَراضات كثيرة. وكان الأمير عبد الله باشا الجزائري من المحرّضين على هذه المظاهرة في محلّة الميدان حيث زادَ عدد المُنضمّين إلى هذا الحزب، ولكن [الوالي] ناظم باشا استَدعى أعيان الأحياء وحضّهم على عدم التظاهُر فأطاعوا. وقد بلغ مِن تَحَمُّس أهالي الميدان أنّه دارَ في خَلَدهم النزولُ إلى المدينة لهَدْم المحاكم العدلية بدعوى أنّ الشَّرْع الشريف يحلّ محلّها فلا لزوم لها، ولكن العُقَلاء منعوهم عن ذلك"(70).

بالعموم، لا تشكّل هذه التفاصيل الصورة الكامِلة عن حالة دمشق في تلك الفترة، ففي مقابل نشاط زعماء الجمعية المحمّدية وحماسة الشارع، وُجد بين الدمشقيين، مِن العامّة والوجهاء، مَن تصدّى لهذه الفوضى ووقف في وجه الجمعية المحمّدية من دون اشتِباك، فقد أرسل عددٌ من الأعيان تلغرافًا إلى العاصِمة يَعترِض على حلّ الحكومة الذي جاء تلبيةً لمَطالِب الجمعية المحمّدية(71)، أمّا محمد كرد علي الذي كان يقود حَملة يهاجم فيها هؤلاء "الارتِجاعيين" وجعلته عُرضة لانتقامِهم، فقد وُجدَ من بين شباب حيّ الميدان مَن تطوّع للسهر على حِمايته دون طلب منه(72)، وفي السياق نفسه أيضًا، ورغم غياب أي دور أو نشاط للعلماء الإصلاحيين، نَعثر في

---

(68) Khalidi, *British Policy*, p. 211.

(69) Gross, p. 528.

(70) **لسان الحال**، العدد 5999 (22/ 4/ 1909)

(71) المرجع نفسه.

(72) كرد علي، **المذكرات**، ج 1، ص 76.

لسان الحال على خبر مُفادُه أنّ الشيخ عبد المحسن المرادي قد طبع رسالةً تُناصِر الدستور، استعان فيها بآيات من القرآن والعَديد من الأحاديث، "أراد بإيرادها إفهامَ بعض الجهلاء المتنطّعين أنّ الدستور لا يُخالِف الشرع الشريف ولا يناقِضه في شيء من الأشياء، وأنّ المسلم والمسيحي والموسوي سواءٌ في الحقوق والواجبات"(73)، وهذا دليل ليس فقط على وجود مَن اعترض على سلوك الارتجاعيّين، بل على تأثير أفكارِ علماء دمشق الإصلاحيين ونشاطهم، بمعنى أنّه بالرغم من عدَم اشتراك بعض العلماء في النشاط الإصلاحي إلا أنّه وُجد بينَهم مَن آمن به.

صحيح أنّ ما جرى في دمشق كان خطيرًا واستثنائيًّا، على رغم كونه متوقَّعًا، نظرًا إلى أوضاعها في الفترة السابقة، لكنّ الأمور فيها لم تصل إلى ما وصلَت إليه في إسطنبول ومحيطها، التي كانت "على وشك حرب أهليّة" بحسب وصف جريدة **البشير** البيروتية(74). وهنا تحديدًا لا بدّ من الإشارة مجددًا إلى الحذَر في التعامل مع المصادِر التاريخية، فإن اعتمَدْنا على رواية غروس لأحداث تلك الفترة، نجد أنّ كلًّا من الوالي والمُشير قد أمَر الجيشَ بالاستعداد للتدخّل ضدّ جماهير حيّ الميدان، بل وهدّدَ بقصف الحيّ. والحال أنّ غروس قد أخطأ في المعلومات وخلطَ بين أحداث يومَين مُختلفين، فهو يستند إلى صليبا الذي وصف التظاهُرة التي حصلَت في حيّ الميدان خلال الأسبوع الأول الذي تلا الانقِلاب المُضادّ نقلًا عن تقرير قنصليّ في 19 نيسان/ أبريل(75)، من دون أن يشير صليبا إلى لجوء الوالي والمُشير إلى الجيش، كما استند غروس في الرواية نفسِها إلى تقرير قنصليّ بتاريخ 22 نيسان/ أبريل(76). بينما التفصيل المتعلّق بلجوء المشير إلى الجيش قد حدثَ في يوم آخَر وفي سياق مختلِف عن رواية غروس، ننقله عن **لسان الحال**، ففي 27 أو 28 نيسان/ أبريل جرى تمرّد في سجن المدينة أوجبَ على الشرطة قَمْعَه بشدّة وأدى إلى مقتل اثنين من المَساجين، وأثارَ صوتُ إطلاق النار حالةً من الفزَع والفوضى أدت بالناس إلى إقفال الأسواق والهرَب إلى البيوت اعتقادًا مِنهم بحُصول ثورة، وكان سكّان الحيّ المسيحي أكثر الناس خوفًا، وهذا ما دفعَ بالوالي إلى إرسال فرقة من الجنود

(73) **لسان الحال**، العدد 6004 (28/ 4/ 1909).

(74) **البشير**، العدد 1908 (26/ 4/ 1909).

(75) هي التظاهرة التي أشرنا إليها نقلًا عن عدد **لسان الحال** الصادر في 22 نيسان/ أبريل.

(76) Gross, p. 529; Saliba, p. 261.

إلى هناك بقِيادة المشير لطمأنة المسيحيين، وفي الأثناء كان خبر خَلْع عبد الحميد ومُبايَعة محمد الخامس قد وصل فعمّ الهدوء[77].

ويُفيدنا تصويب رواية غروس في تقدير درَجة توتّر الأوضاع في دمشق، وبالتالي، ملاحَظة الفارِق بين أحداث دمشق وأحداث إسطنبول، فبينما دامَت أزمة الانقلاب المضادّ في إسطنبول حوالى أسبوعين انتهَت بعَزْل عبد الحميد وتنصيب أخيه محمد الخامس مكانه في 27 نيسان/ أبريل، فإنّ تداعيات الأزمة ذاتها استمرّت في دمشق إلى أواسِط حزيران/ يونيو[78]. لكن، ما الأسباب التي استدعَت هذه المدة الطويلة للانتهاء من تداعيات هذه الأزمة؟ وهل انتهت حقًّا؟

يَكْمن السبب الرئيس لإطالة أمَد التوتّر في دمشق في مسألة استعمال القوة والشدّة، ففي دمشق لم يحصل ما حصل في إسطنبول مِن لجوء إلى العنف والقوة، إذ لم يكن من المنطقيّ أو العمَليّ ملاحقة السلطة آلافًا من أعضاء الجمعية المحمّدية هم أكثرية وازِنة من سكان المدينة، وبدل ذلك قرّرت ملاحقة المُحرِّضينَ والزعماء من أولئك الأعضاء. على أنّ هذا الخَيار اللاعُنفيّ لم يكن بسبب تخاذُل الوالي ناظم باشا وتواطئه مع الفريق المُناهِض للإصلاح، بحسب ما ادّعى البعض في دمشق، بل لسبب جوهريّ هو حساسيَة المجتمَع الدمشقي بالعُموم تجاه أي تدخّل مُفرِط من خارجه يستهدف بنية هذا المجتمع وموقع نُخبته فيه، وبقاء السلطات العثمانيّة على سياستِها في عدَم استخدام العنف مع النخبة الدمشقية، الأمر الذي يعود لِبِداية القرن الماضي ورأيناه منذ ثورة الدمشقيين على عثمان أبو طوق في أيار/ مايو 1724، وحادِثة قتل الدمشقيين للوالي في 1831، وفي السياسة العِقابيّة الانتقائيّة التي اعتمدَها فؤاد باشا عقب حادثة 1860.

هكذا، وبطريقة تشبه ما جَرى في 1860، نجدُ أنّ السلطات اكتفَت بالتحقيق مع الشيخ عبد القادر الخطيب أحَد أبرز المحرِّضين، إضافةً إلى الشيخ توفيق المنيني،

(77) **لسان الحال**، العدد 6005 (29/ 4/ 1909).

(78) في 21 حزيران/ يونيو أقيمت حفلة كبيرة لافتتاح نادي جمعية "الاتحاد والترقّي" في دمشق، افتتحها المفتي الشافعي صالح الغزي، الذي بدا أنّ الاتحاديين استعاضوا به عن المفتي صالح قطنا لعدم رضاهم عنه، أمّا عن الإصلاحيين فشارك عبد الرحمن الشهبندر كخطيب في هذا الحفل، الذي يمكن اعتبار إقامته دليلًا على انتهاء الأزمة. يُنظر: **لسان الحال**، العدد 6053 (25/ 6/ 1909).

وبعدها هرب الخطيب من دمشق، ومن ثمّ بدأت الأنباء تَتوارَدُ عن اعتِقالات طاولَت الأمير عبد الله الجزائري وعبد القادر العجلاني وتوفيق القدسي وصالح العرجاوي وغيرهم، الذين سيقوا إلى بيروت مَخفورينَ، وشاع أيضًا أنّه تمّ اعتقال المفتي صالح قطنا[79].

أخيرًا، وبالرغم من شكوى بعض الدمشقيين مِن تباطؤ ناظم باشا في مُلاحَقة جماعة الجمعية المحمّدية، إلا أنّه وُجد، على الأغلب، بين الدمشقيّين مَن كان يؤيّد هذا الخَيار اللاعنفي والعمل على إقفال المسألة بشكل سلميّ من دون التعرّض لأسماء بارزة مِن بين الأعيان. لماذا؟ ببَساطة لأنّ الأزمة لم تنتهِ، بل كانت نهاية مرحلة، ففي الأثناء كانت بَوادِر مرحلة جديدة مِن السياسة العثمانية بدأت تظهر، وكانت أحداث دمشق التي استعرضْناها هنا مادّة دسِمة استخدمَها الاتحاديون في إسطنبول في سياستهم المعادِيَة للعرب، وبهذا، دخلت أحداث دمشق الأخيرة في سياق ما سُمّي "المسألة العربية في السلطنة العثمانية".

3 - ما بعد "الفتنة"

في حزيران/يونيو عاد الاستقرار إلى دمشق كما ذكرنا سابقًا، ولكن بأي ثمنٍ؟ وما هي حصيلةُ الربح والخسارة في معركة الإصلاحيّين والمُحافِظين؟

من ناحية المُحافِظين كانت الخَسائرُ ثقيلة بالعموم بالرغم من محدوديّتها، ففيما يخصّ المتّهَمين بالاشتراك بالجمعية المحمديّة، تقلّصَ عدد الأشخاص الذين تمّت محاكَمَتهم إلى أربعة فقط، إذ تمّت تبرئة اثنين منهم، بينما أُدين الأمير عبد الله الجزائري وعبد القادر العجلاني، وحُكم عليهما بالنفي إلى جزيرة رودوس. أمّا بخُصوص المفتي صالح قطنا، وبعد الإشاعات التي راجت عن اعتِقاله، فالراجح أنّ السلطات قرّرَت عدَم استِفزاز مشاعر الأهالي بالتعرُّض المُباشر له، فكان عقابُه التهميش المُطلَق ريثما يتمّ الاتّفاق على استبداله، على أنّ بَديله المؤقّت كان المفتي الشافعي صالح الغزي، المحسوب على الاتحاديّين، والذي أثبت ولاءَه للنظام

(79) **لسان الحال**: العدد 6013 (8/5/1909)، العدد 6016 (12/5/1909)، العدد 6032 (1/6/1909)، العدد 6035 (4/6/1909)، العدد 6039 (9/6/1909)، العدد 6044 (15/6/1909).

الجديد وحَظِيَ بالتكريم اللائق، سواء عبر المراسلات والاحتفالات الرسمية، أو عبر المَراسِم التي نظّمها مركز "الاتحاد والترقّي" في دمشق عشيّة وَفاته في تموز/ يوليو 1909؛ وكان لافتًا أنّ عدَد **المقتبس** الذي أعلنَ خبر وفاة الغزي، حمل في الوقت نفسه خبر إقالة المفتي قطنا[80]، الذي خلفَه نائب دمشق سليمان الجوخدار في تشرين الأول/ أكتوبر، مستعفيًا عن المقعد النيابي لعبد الرحمن اليوسف الذي اجتمع الدمشقيّون على انتخابه بديلًا منه[81]. لكن، وفي مقابل هذه الخسارات التي تعرَّض لها المُحافظون، لا يمكن القول إنّ شوكتَهم قد كُسرت، أو أنّ هذه الإجراءات كانت كافية لتأديبهم والتقليل من نفوذهم، بل كانت الأمور على أرض الواقع عكسَ ذلك تمامًا.

فمن جهة، وبالرغم من عدَم ثبوت تورّط الوالي ناظم باشا في مؤامرة الجمعية المحمديّة، وذلك حسب الحملة الشرسة التي قام بها محمد كرد علي ضدّه، إلا أنّ كرد علي أثبتَ على الأقلّ تعاطُف الوالي مع الفريق المُحافظ الذي كان بعضُ أعضائه من المقرَّبين منه. ومن جهة أخرى، اعتمد الفريق المُحافظ سياسات جديدة في صِراعه مع الإصلاحيّين، فبعد أن أدرك خطورة التَّهْييج الشعبي، أخذ يسحب المعركة من الشارع ليعتمِدَ على أدوات جديدة، منها تقرُّبُه من النظام الجديد والبحث عن تحالف معه، فضلًا عن اعتماده على أساليب الإصلاحيين أنفُسِهم، وأبرزُها الصحافة، ففي مقابل النشاط الصحافي العريض للإصلاحيين، الذي تركّز عبر جريدة **المقتبس** لكرد علي، والذي كان يلقى تأييدًا من صحف مؤيِّدة للخَطّ ذاته، أبرزها **المفيد** لعبد الغني العريسي، أو **المنار** لرشيد رضا... وغيرها، أصدر المُحافِظون في صيف 1910 مجلة نِصْف شهرية باسم **الحقائق**، تولى شؤونها الشيخ عبد القادر الإسكندراني، وبحسب كومينز، الذي درس أرشيف المجلّة، تميّزت **الحقائق** باعتِمادها جزءًا من خطاب الإصلاحيين في مواجَهتهم، فقد دعت المسلمين إلى اتّباع طريق السَّلَف والاعتماد على القرآن والسُّنّة، كما دعت إلى تحقيق التقدم بالاعتماد على الاختِراعات الأوروبية[82].

(80) **المقتبس**، العدد 191 (31/ 7/ 1909).

(81) **لسان الحال**، العدد 6145 (13/ 10/ 1909).

(82) Commins, p. 118-122.

إلا أنّ **الحقائق** لم تتمكّن من الاستمرار في نشاطِها، فتوقّفَت عن الصدور بعد ثلاثة أعوام، وفيما لا يُعرف سبب توقُّفها، إلا أننا يمكن أن نردّ ذلك إلى عدّة أسباب، أوّلُها عدَم جاذبية المجلّة مقارنةً بالصحف والمجلات التي كانت تصدر وقتَها، حتى أنّها لم تكن قادرة على منافَسة **المنار** في انتشارها وتنوع مواضيعها كمجلّة إسلامية جامِعة، ما جعل **الحقائق** أشبه بمِنبر مُغلق موجّه إلى جمهور كُتّابها المحصور بالمتديّنينَ الدمشقيّين، ولعلّ المِثال على ذلك أنّ مختار المؤيد، أحَد أبرز كتّابها، وخلال حملته على آراء القاسمي بخُصوص استخدام التلغراف في أمور الدين وإعلان ثُبوت رمضان وغيرها، كان قد حاجَّ القاسمي على صفَحات **المقتبس** حتى بعد صدور **الحقائق**. إلى ذلك، يمكن القول إنّ الرأي العامّ الدمشقي أو المِزاج العامّ كان آخِذًا في التغيّر، فلم تعد الأحداث المتعلِّقة بالدين هي وحدها ما يَشغَله، وربما كان هذا ما عجزَت **الحقائق** عن إدراكه، فحتى خُصومُها من الإصلاحيين كانوا قادرين على مسايرة المشاعر الدينية للناس، خصوصًا خلال فتَرات الاستعدادات الحربيّة للدولة على أكثر من جبهة، مِن بلغاريا وكريت وصولًا إلى ليبيا والبَلقان. وبهذا، كان العنصر المشوِّق الوحيد في صفحات **الحقائق** هو هجومها المركّز على محمد كرد علي ومحاولَتها تَصَيُّد ما بين السطور في مقالاته، والتلاعب في تفسيرها.

وفي مقابل حملات **الحقائق**، شكّلت رُدود أفعال الإصلاحيين عليها نموذجًا لسياستِهم تجاه المُحافظين بالعموم في تلك الفترة، فالراجح أنّ الإصلاحيّين اختاروا تجنّب المواجَهة المباشِرة مع خصومهم، فمن جهة كرد علي وجريدته **المقتبس**، كان لافتًا تجنُّبه أيَّ إشارة مباشرة بالاسم إلى أحد زعماء المُحافِظين، أقلّه حتى بداية 1911، ونجده يُعطي مِساحةً في جريدته لمختار المؤيد مُعرِّفًا به أنّه "من أفاضل دمشق ووجوهها"، وبخصوص جدال الأخير مع القاسمي تميزت لغة المخاطبة عند الرجلينِ بالاحترام والتقدير لمكانة كلّ منهما[83]. من جهة ثانية، نجدُ في أحد أعداد **الحقائق** تقريظًا شعريًّا لها كتبه محيي الدين الخاني "بأمر" من عبد الرزاق البيطار، وليس بعيدًا عن هذه السياسة نجد نائب دمشق في مجلس المبعوثان، شفيق المؤيد

(83) **المقتبس**: العدد 489 (1910/10/2)، العدد 503 (1910/10/20)، العدد 506 (1910/10/24).

يتبرّع بعدّة اشتراكات في المجلة "لِتوزّع مَجّانًا على طلبة العلم"[84]، وذلك في فترة كان شفيق المؤيد بدأ يكتسِب شعبية واسعة في دمشق.

في الأثناء، وعلى المُستوى الشعبي، كان فرع جديد للطريقة النقشبندية الخالِديّة آخِذًا في التوسع، بإشراف مؤسسه الشيخ عيسى الكردي (1831-1912)، الذي هاجر من قريته التابعة لمُقاطَعة ديار بَكر إلى دمشق في بداية العهد الحميدي. ووفق وايزمن في دراسته عنه، تميّز الكردي في مجال الفِقه، لكنه فضّل التساهل في أحكامه، وفي مواجَهة تنامي التغريب بين الطبقة الحضَريّة في دمشق، شعر الكردي بأنّه مُجبر على توجيه جهود أكبر نحو الطبقات الدنيا الأقّل تعرُّضًا للتغريب، وهذه الاستراتيجية الشعبويّة كانت إحدى الأمور التي عبّرت عن التخلّي عن الوسائل التقليدية ضمن الأخَوِيّة، ومنها تلك التي طبّقها الشيخ خالد، ومن بينها التركيز في نَشْر الطريقة على العلماء الكِبار والصوفيين البارِزين وأصحاب المناصب والنفوذ. وبالتالي، كانت أغلبيّة أتباع الكردي من المُهاجِرينَ مثله ومن الفقراء في ضواحي دمشق، كحي الصالحيّة وحي الميدان وحتى في القرى المحيطة بدمشق[85]. وهكذا، كان الكردي يمثّل نموذجًا أو نسخة عن إسلام شعبَويّ، تمكّن عبره من اكتِساب الفئات التي لم تتمكّن تعاليم الإصلاحيين من الوصول إليها، خصوصًا مع التراجُع المستمِرّ لمستوى التعليم وعدم تمكّنه من مواكَبة توسّع المدينة. وبهذا، يمكن القول إنّ الفئات الشعبيّة أصبحَت محصورةً تقريبًا في ولائها الديني بين اثنين من العلَماء المُحافِظينَ، هما بدر الدين الحسني وعيسى الكردي، الذي اكتسحَ في شعبيّته نموذج أسعد الصاحب، وهذا ما يُعتبر في النهاية خسارة للإصلاحيّين ودَعْوتهم الاجتماعية.

وفي مقابل نهوض المُحافظين من نَكْستهم الأخيرة عقِبَ حادِثة الجمعية المحمّدية، أظهر الإصلاحيون عدم يأسهم من إكْمال معركة الإصلاح، فقد أطلقَ محمد كرد علي حملةً استهدفَت المُحافِظين في أحد مراكز نفوذهم، وهي مسألة إعفاء طلَبة علوم الدين من التجنيد، إذ طالب كرد علي ورفاقُه عبر **المقتبس** بأن يتمّ التشديد على فَحْص طلَبة الدين للتأكد من مُستواهم العلمي، عكس ما كان يجري

(84) **الحقائق**: (4/10/1910)، (3/11/1910).

(85) Itzchak Weismann, "The Forgotten Shaykh: 'Īsā al-Kurdī and the Transformation of the Naqshbandī-Khālidī Brotherhood in Twentieth-Century Syria," *Die Welt des Islams* (New Series), vol. 43, no. 3: *Transformations of the Naqshbandiyya, 17th-20th Century* (2003), pp. 373-393.

من التَّساهُل معهم، وقد أدت حملة **المقتبس** هذه إلى عدة مُناوَرات قام بها العلماء المُحافِظون لحماية طلّابهم، الأمر الذي انتهى بانتِصار الإصلاحيّين[86]. وفي هذه الفترة، كان كلّ من القاسمي والبيطار قد عادا إلى نشاطيهما في التدريس والتأليف، الأمر الذي يُمكن اعتباره إشارةً إلى اختفاء التوتر في المُناخ العام. وكان لافتًا أنّ البيطار هو العالِم الذي قرأ قصّة المولد النبوي في احتفال رسمي "إكرامًا لأرواح شهداء الدستور" في حزيران/ يونيو 1909، وليسَ بلا دلالة أيضًا أن يتمَّ اختيارُه ليكون عضوًا في الوفد الدمشقي الذي تشكّل بعدَها بأيام لزيارة العاصمة وتهنِئة السلطان بتولّيه العرش[87]. على أنّ هذا الهامش الذي تمتَّع به الإصلاحيون ببعض النجاحات أو التكريم الرمزيّ، لم يكن يعني تبنّي النظام الجديد إياهم، إذ لم تكن خَيارات التحالُف في دمشق واضِحة بعد بالنسبة للاتحاديّين، أو لعلّها لم تكن حاسِمة، الأمر الذي تغيّر لاحقًا عند تحالُف الاتحاديّين مع المُحافِظين ضدّ الإصلاحيّين.

في المُحصِّلة، وبعيدًا عن ميزان الربح والخسارة، كان واضحًا أنّ فريق الإصْلاح يعاني من استعصاء على المستوى الاجتماعي، أو من زِيادة العراقيل التي منعَت وصول أفكاره ودَعْوته إلى عموم الناس، وهذه الحالة كانت أحَدَ أسباب انخراط واسع للإصلاحيّين في النشاط السياسي في هذه المرحلة كما سنرى. لكن قبل ذلك، لا بدّ من الإشارة إلى نجاحات أخرى تمكّن هؤلاء مِن تحقيقها ضمن حالة الضَّغط الشديد عليهم. بدايةً، نُلاحِظ أنّ دمشق كمدينة وعاصِمة كانت آخِذةً في التغيّر، وبدأت تتخلّى عن شيء مِن طابِعها المُحافظ، فمن جهة، أدّى التوسُّع العمراني وشبَكة المواصلات التي أتاحَها الترامواي إلى كسر عُزلة الأحياء الكبيرة التي كانت تُعتبَر طرفيّة بالنسبة للمدينة القديمة داخل السور، وهذا ما أدّى بدوره إلى تغيّر في المشهد العام المدينيّ، الذي كان من علامات تغيُّره ظهور حريّة أكبر بالنسبة للنساء، سواء في حرَكَتِهِنّ أو حتى في أزيائهنّ، في وقت كان الإصلاحيون يواصِلون تأييد حقوق المرأة في التعليم والعمَل، كما عبّر عن ذلك شكري العسلي في أكثر من مناسبة[88]. ومن جهة أخرى، وفي السياق ذاته، شهِدَت المدينة توسعًا في النشاط الترفيهي، فعلى مستوى

(86) **المقتبس**: العدد 7 (23/ 12/ 1908)، العدد 8 (24/ 12/ 1908)، العدد 22 (14/ 1/ 1909)، العدد 45 (10/ 2/ 1909).

(87) **المقتبس**: العدد 149 (12/ 6/ 1909)، العدد 154 (17/ 6/ 1909).

(88) **المقتبس**: العدد 74 (16/ 3/ 1909)، العدد 99 (14/ 4/ 1909).

الراقِصات والمغنِّيات، لم يعد النشاط مقتصِرًا على المحلّيّات مِنهنّ، إذ وفد إلى المدينة "عدد كبير" من "المغاني والعَوالِم" من خارج المنطقة[89]، وما يدلّ ربما على انتشار هذا النوع من الترفيه هو انتشار الأمراض التناسُليّة في تلك الفترة[90]، وقد عبّر المُحافِظون عن استيائهم من هذه الظاهرة وضغطوا على السلطة المحلّيّة للحدّ منها، وكان نجاحُهم الوحيد في إصدار أوامر رسميّة كمنع النساء من التجوُّل ليلًا، أو منع الراقِصات من العمَل خلال رمضان. على أنّ النشاط الترفيهيّ كان له جانب أكثر رصانة في الوقت نفسه، أو جانب ثقافيّ، إذ انتشرَت المَقاهي والمَسارِح التي تقدّم عروضًا مسرحيّة وغِنائية، كفرقة سلامة حجازي من مصر، و"المطرب" محمد أفندي سالم المصري، و"جَوْق التمثيل التركي"، وشركة التمثيل المصرية، وفِرقة داغر سامني وشركاؤه [هكذا]، ولم يقتصِر نشاط هذه الفِرَق على الغناء الطَربيّ، بل قدّمَت الكثير من العُروض المسرحية و"الصور المتحركة"[91]، واللافت أنّ هذا النشاط المسرحي كان له جانب اجتماعيّ وسياسيّ، فما عدا بعض المسرَحيّات التي كانت تقدم عروضًا عن أحداث سياسية، كسُقوط عبد الحميد، كانت أرباحُ بعضها تُخصّص لغاية اجتماعيّة أو سياسيّة، كالتبرُّع للأسطول العثماني مثلًا، وهذا ما قام به، على سبيل المِثال المطرب المصري سلامة حجازي، وصاحب قهوة الحرية سليم الأرناؤوط[92]. على أنّ هذا النشاط المسرحيّ، في جانِبه السياسي، لم يكن محصورًا بالفرق المُحترفة، إذ كانت بعض المدارس تنظّم عروضًا مسرحيّة في المُناسَبات الوطنية يقدمها التلاميذ.

وإلى جانب التطوّر الحضَريّ الذي شهدَته دمشق عبرَ عدّة مشاريع، كسِكّة الحديد الحِجازيّة وتوسيع الطرق ودخول الكهرباء وبداية نشاط صناعيّ حديث، كانت الفئة المتعلِّمة آخِذةً في التوسّع، بالرغم من تراجُع العناية بمؤسسات التعليم، ففي حزيران/ يونيو 1909 تخرَّجَت أوّل دُفعة من الدمشقيين وغيرهم من كليّة الطب في

(89) البارودي، ص 84-89.

(90) **المقتبس**: العدد 462 (31/ 8/ 1910)، العدد 465 (4/ 9/ 1910)، العدد 501 (18/ 10/ 1910).

(91) **المقتبس**، العدد 227 (11/ 9/ 1909).

(92) **لسان الحال**، العدد 6069 (15/ 7/ 1909)؛ **المقتبس**، العدد 315 (11/ 3/ 1910).

دمشق (المدرسة الطبّية الملَكية)[93]، وذلك في فترة كانت الحكومة المركزية تنوي إقفال هذه الكليّة، لكن دفاع نوّاب دمشق عنها أنقذَها من هذا المصير، وبهذا شكّلَ هؤلاء إضافة مميّزة لفئة المتعلمين، إلى جانب المتخرّجين من مكتب عنبر أو من الكليات الأوروبية أو حتى من المَكتب السلطانيّ الملَكي في إسطنبول. وقد حظِيَت هذه الفئة من الشباب بعِناية الإصلاحيين من الجيل الأول، وفي مقدّمهم محمد كرد علي الذي أعطى مِساحة للكثير مِنهم للكتابة في جريدته والتعبير عن أفكاره، والأمثلة كثيرة، منها عز الدين شيخ السروجية (1889-1966)[94]، الذي عُرف لاحقًا بعز الدين التنوخي، وأصبح في ما بعد من المُساهِمين الأساسيّين في الحرَكة العلمية في سوريا والعراق. وهو دمشقي من مواليد المدينة، تلقّى تعليمه الابتدائي في مدارِسها، ثمّ انتقلَت عائلته إلى يافا حيث أكملَ تعليمه في مدرسة الفرير الفرنسية، ورغبةً من والِده بتشجيعه على العِلم أرسلَه إلى الأزهر حيث بقي خمسة أعوام في مصر، عاد بعدها إلى دمشق مُظهِرًا حماسًا تجاه قضايا الإصْلاح الاجتماعيّ والعلميّ، فأخذ يعبّر عن أفكاره في الصحافة، وإلى جانب ذلك قدّمَ نموذجًا أشبه بالظاهرة، إذ كانَ يُلقي في الجامع الأمويّ دروسًا في الإصلاح، لكن ليس باعتِباره عالِمًا دينيًّا، إذ لم يَتزيّا بزيّ العلماء، بل بلباس حَديث وطربوش، وهو ما أغاظَ بعض المُحافِظين الذين طلبوا من بعض طلَبة الدين في الجامع مضايقته، وقد شاع وقتَها أنّ التنوخي يحظى بتأييد مركز "الاتحاد والترقّي" في دمشق، ما اضطَرّ الاتحاديين إلى الإعلان عن عدم علاقتهم به[95].

إلى ذلك، يشير نموذج التنوخي إلى ظاهِرة جديدة بدأت في دمشق، وهي نضوج المُبادَرات الفردية والمجتمعية، ففي تطوّر لافِت، وعلى عكس ما رأيناه في عهد مدحت باشا قبل أربعين عامًا، اتّفقَ بعضُ أعيان المدينة على ضرورة إرسال بعض أبنائِهم المتميّزين لإكمال دروسهم في أوروبا، وذلك بعد أن نكثَت الدولة

(93) **المقتبس**، العدد 163 (28/ 6/ 1909).

(94) ترجمته في: عدنان الخطيب، "عز الدين التنوخي (1889-1966م)"، **مجلة مجمع اللغة العربية**، مج 44، العددان 1-2 (كانون الثاني/ يناير 1969)؛ محمد أديب تقي الدين الحصني، **غاية المرام في منتخبات تواريخ دمشق الشام**، قرأه وعلق عليه عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار العراب؛ دار نور حوران، 2018)، ج 3، ص 341.

(95) **المقتبس**: العدد 185 (23/ 7/ 1909)، العدد 228 (12/ 9/ 1909).

بوعودها بأن تشمل ولايةَ سوريا ضمن البِعثات العلمية التي كانت ترسلها الحكومة إلى أوروبا على حِسابها، فتأسَّست "لجنة البِعثات العلمية" في تشرين الأول/ أكتوبر 1910، وضمّت مجموعة من الأعيان وذلك لتوحيد الجهود التي بدأت منذ شهرينِ لهذه الغاية، وقرَّرت إرسال ثلاثة من طلَبة دمشق إلى أوروبا، ليدرسوا على "نفَقة الأمة"، وكان هؤلاء الطلبة هم الأمير مصطفى الشهابي، وعز الدين التنوخي وعبد الغني الشهبندر، وكان لافتًا أنّ التبرّع لتعليم هؤلاء الشباب لم يكن محصورًا بالأعْيان الأثرياء، إذ ضمّت قائمة المتبرّعين الكثير من أبناء الطبقة المتوسّطة وحتى من النساء[96].

والحال أنّ مبادرة الأعيان لتعليم الشباب في أوروبا لم تكن حالَةً استثنائيّة، بل كانت ضمن سياق من شعور عامّ نضجَ عند نُخبة الدمشقيين بضرورة العِناية بمُستوى تعليم أبنائهم، كان نتيجةً، على الأرجح، لعدّة عَوامل، أوّلها نُضوج في وَعْي النخبة لمسؤوليّاتها تجاه مدينتها ومجتمعها، على أنّ هذا النضوج ليس بعيدًا، على أيّ حال، عمّا أشرْنا إليه سابقًا من إدْراك الدمشقيّين تفاوُتَ مستوى تطوّر مدينتهم عن بيروت وإسطنبول وغيرهما، وليس بعيدًا أيضًا عن جُهود كثيفة سابِقة قادَها طاهر الجزائري وغيره في مجال نشر العلم وإصلاح المدارس. هكذا، وربّما في تحقيق لآمال طاهر الجزائري ورفاقه، ظهر نوع جديد من المُبادرات الفردية، تمثّلت في قِيام بعض العُلَماء بافتتاح مدارس أهليّة، كما فعل الشيخ كامل القصاب والشيخ أبو الخير الطباع، ففي 1905 أسّس كامل القصّاب (1873-1945)[97] "المدرسة العثمانيّة" التي عُرفَت في ما بعد بالكامِليّة نسبةً إليه، وفي 1909 حقّقت هذه المدرسة مزيدًا من الشهرة في حَصيلة لجهود مؤسّسها وسَعْيه لتحديثها، ونجدُ أنّ محمد كرد علي ركّزَ في أكثر من مناسبة على الدعاية لها بعد أن زارَها وشاهدَ مُستوى التعليم فيها[98]؛ على أنّ أهمّيّة القصاب لم تقتصر على مدرسته، ففي المرحلة التالية برزَ اسمه كأحَد الناشِطينَ السياسيّين وأصحاب التأثير كما سنرى. وفي 1908 أسّسَ أبو الخير الطبّاع

(96) **المقتبس**: العدد 438 (3/ 8/ 1910)، العدد 445 (11/ 8/ 1910)، العدد 446 (13/ 8/ 1910)، العدد 504 (22/ 10/ 1910).

(97) ترجمته، في: محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة، **تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري**، ط 2 (دمشق: دار الفكر، 2016)، ج 2، ص 835-845.

(98) **المقتبس**: العدد 56 (23/ 2/ 1909)، العدد 229 (13/ 9/ 1909)، العدد 353 (25/ 4/ 1910).

(1880–1911)[99] "المدرسة الوطنيّة العلميّة" على الطراز نفسه من التحديث. ولئن كان صحيحًا أنّه لَطالما وُجدت مُبادَرات من العلماء في هذا المجال، إلا أنّ التميّز في تجرِبَتَي القصّاب والطبّاع يَكمن في تجاوُز مدرستَيْهما نموذجَ المدرسة القائمة على جُهود شخص واحد، فكانَتا نموذجًا عن المدرسة الحديثة في نِظامها وفي تعدُّد موادّها واللغات التي تدرّسها، فإلى جانب العربية والتركية كانت هناك اللغة الفرنسية أيضًا، فضلًا عن نُخبة ممتازة من المدرِّسين[100].

وفي عودة إلى محمد كرد علي والشّباب المتعلّم، هناك نموذج آخَر هو نموذج محبّ الدين الخطيب (1886–1969). وُلد محبّ الدين في حيّ القيمريّة، وكان والده الشيخ أبو الفتح الخطيب أحَد علماء المدينة المعروفينَ وكان يعمل في دار الكتب الظاهِريّة التي أنشأها طاهر الجزائري. عانى محبّ الدين تجربةَ اليُتم مرّتينِ في حياته، الأولى عندما كان في السابِعة من عمره عندما تُوُفِّيَت والدتُه أثناء رحلة الحجّ وكان برِفقتها، والثانية عندما كان في حدود الحاديةَ عشرةَ من عمره عندما تُوُفِّيَ والدُه، فتولّى طاهر الجزائري العِناية به، وكان بمَنزلة "أبيه الروحِيّ" بحسب وصف الخطيب نفسه، واعتنى الجزائري بتعليم محبّ الدين وتثقيفه ليصبح أحد أبرز تلاميذه وعضوًا في الحلقة الصغرى مِن مُريديه، وهذا ما سمح له بالتعرُّف إلى أبرز الناشِطين في تلك الفترة، كشكري العسلي وعبد الوهّاب الإنكليزي وعبد الرحمن الشهبندر ومحمد كرد علي وفارس الخوري، وبعد أن أكملَ تعليمه في مكتب عنبر سافرَ إلى العاصمة لدراسة القانون. وهناك كان دائم الاتصال بأصدقائه من مُريدي الجزائري، وكان كرد علي يرسل إليه الجرائد والمطبوعات عبر البريد الفرنسي، وفي عامه الدراسي الثالِث سافر إلى الحُدَيْدَة في اليمن ليعمل كَمُترجِم لقنصل بريطانيا فيها رغبة منه بالاطلاع على تلك الجهات، وعاد إلى دمشق في آذار/ مارس 1909، ليجد الظروفَ مناسِبةً لبداية تحقيق شغَفه في الصحافة، متأثّرًا بصديقه كرد علي وبالحملة الصحافية التي كان يقودها ضدّ الوالي ناظم باشا. فساعد كرد علي في تحرير **المقتبس**، وفي نيسان/ أبريل 1909 طلبَ منه عُمّال الجريدة أن يكتب لهم مَوادَّ لجريدة ساخِرة سموها **طار**

(99) ترجمته في: الحافظ وأباظة، ج 1، ص 294–296.

(100) نزار أباظة، **مدارس دمشق ومعاهدها: دراسة في مؤسسات التعليم الأهلي** (دمشق: دار الفكر، 2020)، ص 108–132.

الخرج، وحقّقت هذه الجريدة نجاحًا وشعبيّة، وفي الوقت ذاته تقريبًا كان فخري البارودي قد أصدرَ جريدة ساخِرة أيضًا أسماها **حُطّ بالخرج** استمرت فترة ثمّ أوقفها ليلتحق بكرد علي ويعمل معه في جريدته مدّة سنة واحدة[101].

ولئن كان صحيحًا أنّ هذا النوع من الصحافة الساخِرة كان يعبّر عن بعض هموم الناس والشارع، وينتقد أعمال الوالي، إلا أنّ كرد علي لم يكن موافِقًا على انتشار هكذا نوع من الصحافة الخالية من الضوابط، ما يعني أنّ نشاط محبّ الدين الخطيب وفخري البارودي لم يكن بموافَقة منه، إلا أنّ اللّوم الذي وجّهه كرد علي لانتشار هذه الظاهرة كان موجَّهًا إلى حسين عوني، مدير المعارف التركي وأحد الشخصيّات القوية في "الاتحاد والترقّي"، إذ اتّهمَه كرد علي بتشجيع بعض الطلبة والمعلّمين على هذا النشاط. وبالعموم، كانت الحملة التي استهدفت ناظم باشا عبر جريدة محبّ الدين سببًا في بداية تحرّك الحكومة المحلية للتضييق على الإصلاحيين، فقد أدّت عمليّة بحث السلطات عن الأشخاص المسؤولين عن الجريدة الساخرة، إلى هروب محبّ الدين مِن دمشق، حيث توجَّه إلى العاصمة ليُحاوِل إكمال تعليمه الجامعي، الأمر الذي لم يتحقّق، نتيجةً لتداعِيات الملاحَقة الناتجة عن مسألة الجريدة، هكذا إلى أن استقرّ به المُقام في القاهرة بنصيحة من أصدقائه الإصلاحيّين[102].

أخيرًا، وفي سياق التغيّرات الاجتماعية والظواهر الجديدة، لا يَكتمِل الحديث عن دور الإصلاحيين فيها من دون الإشارة إلى ظاهِرة بارِزة لم تلقَ العناية الكافية مِن الدارِسين، ألا وهي ظاهر انجِذاب المجتمع بشكل عامّ، والمثقّفين بشكل خاص، لنَموذج ضابط الجيش، فمنذ عودة الاستقرار السياسي إلى دمشق بعد القَضاء على فِتنة الجمعية المحمّدية، بدأت تظهر إشارات إلى تمجيد نموذج الضابِط العسكري القائِد والمُخلِّص، وذلك في تحوّل عكسيَ عن الارتِياب وعدم اليقين الذي أبداه جزء من المجتمع الدمشقي تجاه فئة الضبّاط بالعموم، والذي عبّر عنه بعض العلماء كما رأينا سابِقًا. ولئن كان من الصعب القول إنّ هذا التحوّل ينطبِق على كل فئات المجتمع الدمشقيّ، إلا أنّه بالتأكيد كانَ حاصِلًا عند البعض من طبقة الأعيان، وعند معظم فئة المثقّفين من الإصلاحيين.

---

(101) الخطيب، **محب الدين الخطيب**، ص 48-50؛ البارودي، ص 79-81.

(102) **المقتبس**، العدد 100 (15/ 4/ 1909)؛ الخطيب، **محب الدين الخطيب**، ص 50.

وقبل أن نستعرض أشكالَ هذا الانجِذاب لنموذج ضابِط الجيش، علينا الإشارة إلى الظروف التي هيّأت الطبقةَ المثقّفة للقبول بهذا النموذج، ففي بداية الثمانينيّات من القرن السابق، بدأَتْ تظهر دُفُعات الشباب العرَب المتخرِّجينَ من المدرسة الحربيّة في إسطنبول، إلا أنّ إقبالَ هؤلاء الشباب على الانخِراط في السلك العسكريّ اختلف بين منطقة وأخرى، ففي الوقت الذي كان الجيش أداةً للترقّي الاجتماعي في العِراق بالعموم[103]، لم تكن الأمورُ كذلك في دمشق، وأغلب الظَّنّ أن مَيْل الدمشقيين إلى الاحتِراف في السَّلك العسكري لم يكن وقتَها مَيْلًا جَماعيًّا، أو ظاهِرة اجتماعية بكلمات أخرى، وإنّما كان على الأرجح خَيارًا فرديًّا ضمن بعض عائِلات الأعيان، هدفَت من خلاله إلى توزيع أولادها على أكثر من مؤسّسة من مؤسّسات الدولة، وهذا ما نجدُه في نموذج عائلة المؤيد العظم، التي نجحَت خلال الحِقبة الحميدية في ضمان مناصب مختلفة لأبنائها في عديد من الإدارات، ومن بين هؤلاء كان صادق المؤيد[104] العظم الذي تخرج من المدرسة الحربية في 1883، وأخذ يترقى في السلك الوظيفي إلى أن أصبحَ ضمنَ الدائرة المُقرَّبة من السلطان عبد الحميد[105]. هنا نصل إلى دور طاهر الجزائري، فعدا عن علاقَتِه الوطيدة مع ضُبّاط الجيش من الأتراك وغيرهم، كان هو وراء تحوُّل هذا الخيار الفردي إلى ظاهِرة اجتماعية، عبر تشجيعه الشباب المتعلّم على الانخِراط في السلك العسكري والاحتراف في مؤسّسته، وذلك إن صدقَت الرواية القائلة بأنّه هو مَن شجّعَ ابن أخيه سليمًا الجزائري، الذي كان يشرف على تربيته وتعليمه، على الدخول في المدرسة الحربية، وهذا ما نجده أيضًا عند صديق الجزائري وشريكه سليم البخاري الذي دخل ابنه محمود جلال في المدرسة الحربية أيضًا.

وبهذا، ليس من المبالغة القول إنّ طاهرًا الجزائري، الذي تمتّع باتّساع الأُفق والقدرة على استشراف المستقبل، كان يهدف من خلال تشجيع الشباب على الدخول

(103) Reeva S. Simon, "The Education of an Iraqi Ottoman Officer," in: Rashid Khalidi et al. (eds.), *The Origins of Arab Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1991), p. 153.

(104) ترجمته في: **المقتبس**، العدد 502 (19/ 10/ 1910).

(105) أفضل الدراسات عن آل المؤيد العظم، وتحديدًا السيرة الذاتية لكل من شفيق وابن أخيه صادق، ظهرت في كتاب مصطفى ميناوي، يُنظر:

Mostafa Minawi, *Losing Istanbul: Arab-Ottoman Imperialists and the End of Empire* (Stanford, California: Stanford University Press, 2022).

في العسكريّة إلى خلق فئة مختلفة من الشباب المتعلّم تَسنُدُ الفئة المثقّفة في عملها لتحقيق الإصلاح الاجتماعي، ولعلّه أيضًا أراد أن يكون العملُ في الجيش وسيلةً إضافية لتعزيز اندماج الأجيال الجديدة في دولتهم، وللترقّي الاجتماعي المُتوافِق مع الدعوة الإصلاحية. على أنّ النموذج الذي قدّمه طاهر الجزائري في تعاطيه بشكل عامّ مع مسألة ضُبّاط الجيش، من انفتاحٍ عليهم وتشجيعٍ على الاقتِداء بهم، يذكّرنا بحالة عبد الغني النابلسي، في القرن الثامن عشر، وانفِتاحه على فرقة العسكر المحليّة في دمشق (اليرليّة). وفي السياق نفسه، لا يمكن تجاهُلُ ما أشرْنا إليه سابقًا عن أحَد عوامل انجِذاب الدمشقيين لشخصيّة الأمير عبد القادر الجزائري، وهو كونه قائِد جيش في الوقت نفسه، وبهذا، يمكن القول إنّ نَواة الانجذاب نحو نموذج الضابط المخلّص قد ظهرَت لأوّل مرة في شخصية الأمير الجزائري.

بالعموم، كان ظُهور نموذج الضابط المخلّص إشارة إلى تحوّل كبير في طبيعة التركيبة السياسية للسَّلطنة وأدَواتها منذ انقلاب الاتحاديّين على عبد الحميد، وبهذا كانت طبقة الضبّاط التي تلقّت تعليمًا وتدريبًا حديثَين، والمتأثّرة بالأفكار الأوروبية، تحلّ محلّ طبقة الإصلاحيّين التي ظهرَت في أواسط القرن الماضي. هكذا، وقبل ظهور الانجذاب إلى نموذج الضابط، كان هناك تمجيدٌ للضابط وللجيش بالعُموم، وذلك نجدُه في التركيز على شخصيّات نيازي وأنور وغيرهما. على أنّ حالة التمجيد هذه ستتطور بعد القضاء على الانقلاب المضادّ وتنحية عبد الحميد عن العرش، عندما كان بطل المرحلة هو محمود شوكت باشا الذي قاد الجيش لتحرير العاصمة والقضاء على الانقِلاب المُضادّ. وكان انتماء محمود شوكت العربيّ واشتراك بعض الضبّاط العرَب في حركته عاملًا أدّى إلى اندِماج سريع لعرب السلطنة، والسوريون منهم بخاصّة، بِموجة تمجيد الجيش، والتي أدّت بشكل مباشِر إلى ظهور الانجذاب لنموذج الضابط القائد، وهذا ما نجده في دراسة أعداد **المقتبس** في تلك الفترة.

فقد كتبت **المقتبس** بأنّه "يَحقّ للأمة بأن تَفخر" بالضباط الذين استعادوا الدستور: محمود شوكت البغدادي، وهادي باشا العمري البغدادي، وعزيز بك علي [المصري]. على أنّ إضافة لقب "البغدادي" إلى اسمي الأوّلَين كانت مِن الجريدة، إذ لم يكن اللقبُ متداولًا رسميًّا في تسميتِهما[106]. وفي أعداد أخرى، مالَت **المقتبس**

(106) **المقتبس**، العدد 125 (15/ 5/ 1909).

إلى المبالغات، فتارةً دعَتْ إلى منْح محمود شوكت جائزة نوبل، وتارةً أخرى قارنَته بنابليون بونابرت[107]، ووصلَت الأمور إلى درجة الدَّعوة إلى تسمية الأماكِن العامة بأسماء الضباط، وذلك ضمن التوجُّه الذي ظهر نحو إلغاء اسم عبد الحميد عنها، إذ رَوّجَت **المقتبس** أنّ الأهالي طلبوا من الحكومة المحلّية تسمِيَة شارع الحميدية باسم محمود شوكت، وليس معروفًا ما إذا كانت هذه فعلًا رغبة شعبيّة أم رغبة المثقّفين الإصلاحيّين، لكن الأمر تحقَّق، أقلّه في بيروت، حيث "احتفلَت حكومة بيروت وأهاليها" بافتِتاح شارعينِ جديدَينِ، فسُمّي شارع النهر باسم محمود شوكت، وشارع الشام باسم شارع نيازي، أمّا في دمشق فقد سُمّيَت ساحة السَّراي باسم ساحة الاتحاد. وبخُصوص شارع الحميدية، فقد سُمّي شارع الدستور، على عَكْس اقتراحِ الأهالي المزعوم، على أن تقوم البلديّة بتسمِيَة شارع جديد باسم محمود شوكت "لأنّه كان أعظم حامٍ للدستور"[108].

وفي مرحلة لاحِقة، عندما تفاقمَت "المسألة الحورانية" بين الدروز وجيرانِهم في السويداء وحوران في تموز/ يوليو 1910، وبعدَ تعيين أحد الضبّاط العرَب البارِزين لقيادة حَمْلة على المنطقة لاستعادة الأمن والنظام فيها، هو العراقيّ سامي باشا الفاروقي، انضمّ هذا الأخير إلى محمود شوكت وغيره من الضبّاط الذين مجّدَتْهم الصحافةُ السورية، فنَجدُ إحدى افتتاحِيّات **المقتبس** تحت عنوان "كتاب من صلاح الدين الأيّوبي إلى قائد الحملة الحورانية سامي باشا الفاروقي"[109]. وبالرغم من التشابُه في حالَتَي التمجيد بين محمود شوكت وسامي الفاروقي، إلا أنّ الفارق كان كبيرًا، فتمجيد محمود شوكت، أقلّه مِن طرَف كرد علي ورفاقه، وإن كان ضمنَ موجة عامّة على مُستوى السَّلطنة، لم يخلُ من رغبة حقيقية من طرَف كرد علي ورفاقه في ذلك، بمعنى أنّهم لم يَفعلوا ذلك مُسايرةً للأجواء العامة، بل كانوا مؤمِنينَ بأهمّية الرجل ونجاحِه في إنقاذ البلاد من المجهول. أمّا في حالة الفاروقي، فقد كان ما بين سُطورِ كلمات التمجيد الكثيرُ ممّا يناقِضه، فالراجِح أنّ المديح المبالَغ فيه في الفترة الأولى التي أعقبَت وصول الفاروقي، كان تعبيرًا عن تفاؤل الإصلاحيّين بوصول رجل عرَبيّ قويّ إلى منطقتهم، وربما عن أمل في أن يُحدِث وجوده نوعًا من التغيير والإصلاح.

---

(107) **المقتبس**: العدد 132 (23/ 5/ 1909)، العدد 133 (24/ 5/ 1909).

(108) **المقتبس**، العدد 187 (26/ 7/ 1909).

(109) **المقتبس**، العدد 542 (5/ 12/ 1910).

وبالفعل، كان الفاروقي أشبه بالحاكِم العسكري لوِلاية سوريا في تلك الفترة، وتسبَّبت قراراتُه المختلفة بخلاف مع الوالي إسماعيل فاضل باشا الذي عُزِلَ لمعارَضته الفاروقي(110)، فيما كانت **المقتبس** مُنخرِطةً في دعاية لحملته على الدروز، لكن الأمر تغيّرَ في وقت لاحق، إذ أدرك كرد علي انجرافَه في الحماسة للفاروقي، وذلك بعدما توصّل إلى الصورة الكاملة عن أعمال الرجل، ومنها ابتزازُه أصحابَ الثَّروات من الدروز، والظلم الذي ألحقَه ببعضهم، إلى درجة أنه غدرَ بِزعمائِهم وأعدمَهم بعدما بادروا إلى تسليم أنفسهم بالاتّفاق مع الفاروقي نفسه الذي ضَمِنَ سلامتَهم. وفي هذا يقول كرد علي في مذكّراته: "ولُمتُ نفسي على تحمُّسي في تأديب الجبَل، وعلى إغضاب القوم، وفيهم الأصدقاءُ والخِلّان، وفيهم كِرام الناس، وأصحاب النجدة والمروءة". على أنّ كرد علي لم يبادِرْ إلى فِعل شيء تجاه ما اكتشفه من أعمال الفاروقي، سوى الابتِعاد عن الرجل وإيقاف الحَديث عنه في جريدته، وفي هذا يقول: "وأنا ما اضطُرَّتني الحال إلى التِزام الصمت في الجريدة عن الفاروقي إلا لكَوْنه من أبناء العرب وصعبَ عليّ إذ ذاك أن نفضح أنفسَنا أمام الأتراك"(111).

بكل الأحوال، وباستِبعاد نموذج سامي الفاروقي، يمكن القول إنّ ظاهِرة انجذاب النخبة المثقّفة السورية نحو نموذج الضابِط قد تبلورَتْ في الحماسة التي أبدَتْها تجاه محمود شوكت، الأمر الذي سنجده في حالات أخرى لا تمكن الإشارة إليها مجرَّدةً من دون المرور بسِياقها التاريخي الذي سنستعرضه في الصفحات التالية.

4 - ولادة العروبة

من الأمور التي احتدم فيها الجدال بين الدارسين والمؤرخين، العرب والغربيين، بين عامَي 1908 و1914، مسألة العُروبة وتعريفُها وتحديدُ مسار تكوُّنِها، ومن ثمّ

(110) **لسان الحال**، العدد 6514 (21/ 12/ 1910).

(111) كرد علي، **المذكرات**، ج 1، ص 82-83. ومن المفيد هنا العودة إلى ما كتبه الأمير شكيب أرسلان باختصار عن أعمال الفاروقي وخلافه معه. يُنظر: شكيب أرسلان، **سيرة ذاتية**، إشراف وتحرير سوسن النجار نصر (المختارة، لبنان: الدار التقدمية، 2008)، ص 50-55. ولتفاصيل أكثر عن الفاروقي وحملته على الدروز، يُنظر: توفيق علي برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، 1908-1914**، رسائل وبحوث (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1960)، ص 209-219. ومن الجدير بالذكر أنّ الزهراوي انتقد تصرفات الفاروقي منذ البداية، يُنظر: بيان نويهض الحوت، **أحاديث ومراسلات عجاج نويهض: الحركة العربية 1905-1933** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2022)، ص 188.

تعيين الفارق بينها وبين القوميّة العربية. باختصار، كان هناك فريق من المؤرّخين تأثّر بشكل كبير بما ظهرَ من بعض الكتُب أو الدراسات المبكّرة بدايةَ القرن العشرين، وأشهرُها كتاب جورج أنطونيوس **يقظة العرب**، الذي احتوى على كثير من المُبالَغات، وهذا ما فرضَ على فريق آخر من المؤرّخين مهمّة "إعادة التقويم"، أو عَقْلَنة الاستنتاجات التي عمّمها الفريق الأول، وتخليصها من غلَبة الرأي لمصلحة موضوعيّة التأريخ. وفي مقدّمة مَن تصدَّوْا لهذه المهّمة زين نور الدين زين ورشيد الخالدي. نجحَ الخالدي في مقالِه حول هذا الموضوع في مهمّة إعادة التقويم، ليكون بالتالي مقالًا مؤسِّسًا وحاسمًا في هذا الجدل[112]. بِدورنا، سنقوم في هذا الفصل باستعراضٍ للسياق التاريخي الذي ظهرت فيه العروبة، والذي يَتقاطعُ مع النتائج التي خَلَصَ إليها الخالدي وغيره، مُتتبّعين دور العلماء الإصلاحيّين وتلاميذهم فيه. لكن، قبل ذلك، لا بدّ من محاولةٍ لتعريف العُروبة في فترة (1908-1914)، وهنا نَستعين بالخالدي أيضًا، فقبلَ أيّ شيء لا تعني العروبةُ القوميةَ العربية أو حتى الوَطنيّة العربية، بل تندرج - كمُصطلَح - ضمن حالَة تُسمّى أكاديميًّا "بروتوقوميّة" (Protonationalism)، أي ما قبل القوميّة، أو القوميّة في طور التشكّل، بمعنى أنّها ليست قومية ناضِجة أو مُكتمِلة تُصاحِبها رغبة بانفصال العرب عن السلطنة.

ويُكمل الخالدي: "قبل 1914 كانت العروبة تعني التأكيد على العَناصِر العربية للهويّة، على حساب غيرها عمومًا، بالرغم من أنّ الوَلاءات الإسلاميّة والعثمانيّة يمكن أن تكون، وهي عمومًا كانت، مؤكَّدًا عليها أيضًا". لكن "بالنسبة لكثير من أتباعها، لم تكن العُروبة بعدُ هي القومية العربية، ولم تكن تعني المُطالَبة بالانفِصال عن السلطنة. وبتعابير سياسيّة موضوعية، أنْ تكونَ عربيًّا في فترة الدستور العثماني من 1908 إلى 1914، يعني أن تكون مُعارِضًا لسياسات "الاتحاد والترقّي"، خصوصًا التّتْريك والقومية التركية المتطرِّفة، والمَرْكزيّة الصّارِمة، والتلاعُب بالنظام السياسي، واستخدام الأدَوات الإدارية للتلاعُب بالانتخابات وكَبْت حرّية الصحافة"، وإلى ذلك كلّه، "مِن المهمّ تأكيد أنّ أتْباع العَثْمَنة والعُروبة نظروا إلى أنفسهم على أنّهم وطَنيّون عثمانيون مخلصون"[113].

(112) Rashid Khalidi, "Ottomanism and Arabism in Syria before 1914: A Reassessment," in: Khalidi et al. (eds.), pp. 50-71.

(113) Ibid., pp. 51, 61-62.

نحاول الآن تحديد السِّياق الذي ظهرَت فيه العُروبة في دمشق، وذلك عبر ثلاثة مَحاوِر أساسية، هي اللغة العربية، والصّراع داخِل طبَقة الأعيان، وظهور المسألة الصهيونيّة.

عندما تحدّثنا عن دور مثقَّفي النهضة اللبنانيّين في تشكيل نَواة الهوية السورية العثمانية، قلنا إنّ أقرانَهم الدمشقيين، أي العلماء الإصلاحيين، تأثّروا بشكل محدود لكنه كان واضِحًا بهذه النهضة، على أنّ التأثّر بقيَ محصورًا بعناصِرِ الهويّة أكثر مِنه بعناصِر إحياء الثقافة العربية، وهذا ما يقوله الخالدي أيضًا في مُواجَهة استنتاجات مؤرّخين آخرين كألبرت حوراني وغيره. وفي مقابل النَّهضة العربية في نُسختِها اللبنانية، قام علماءُ دمشق بإنتاج نُسختِهم الخاصّة من هذه النهضة، والتي كانت أكثر تأثُّرًا أو قربًا من تعاليم محمد عبده والأفغاني في مصر، فَضلًا عن بعض علماء العراق، كآل الألوسي، وكان القائمونَ على هذه النهضة العربية من علماء دمشق هُم أولئك الذينَ اصطُلح على تسمِيَتهم السَّلفِيين، وفي طليعتهم طاهر الجزائري وجمال الدين القاسمي. ففي حَلَقتَي هذينِ العالِمين المثقفَين نضجَت الدعوة إلى إحياء اللغة العربية وإعادة الاعتِبار إلى دراسة التاريخ العربي، وعبرَ تعاليمِهما طوّرَ القاسمي والجزائري مفهوم "الهوية" عند تلاميذِهما، لِتأخذَ فكرة الانتماء العربي بالتالي طابعًا أكثر معاصَرةً وتسييسًا ممّا سبق، فبينما قال القاسمي إنّه "ما تحرّكَت أمّةٌ مؤمِنة من غير العرب للنهوض برُقِيّها إلا لامتزاج دَمِ العرب بدمها"، رأى الجزائري أنّ العرب، "إمّا أن يكونوا أرقى عُضْو في جثمان الدولة، لأنّ عُنصرهم أكثر عددًا وأعرق مجدًا مِن بقيّة عناصرها، إذا كُتب لها البقاء، وإما أن يكونوا على أُهْبة التحفّز لنَيْل استقلالهم وصَوْن كِيانهم وبلادهم من أن يبتلعها حِيتان الاستعمار"[114]. وبهذا، كان تلاميذهما بمَثابة النُّخبة الدمشقية الجديدة التي حملت لواء تلك الدعوة وعملت على تطوير تلك الهويّة.

وقبل أن ينتهي العَقد الأول من القرن العشرين، كان التلاميذ الكبار لحَلقتي الجزائري والقاسمي في ذُروة نشاطهم الإصلاحي، ومن ضِمنه الاهتِمامُ بتعليم اللغة العربية وإعادة الاعتبار للتاريخ العربي، وتعدّدت أوجُه نشاطهم، سواء عبر إصدار الكتب أو الكتابة في الصحافة وتشكيل الجمعيّات الثقافية، أو حتى عبر الوظائف

(114) الباني، ص 112؛ القاسمي، ص 363.

الإدارية التي كانوا يتعيّنون فيها. وفي الأثناء، كان الجِيل الثاني من تلاميذ الجزائري والقاسمي آخِذًا في النضوج والاستعداد للمُشاركة في المعركة الإصلاحية، مُستعينًا بتعاليم العلماء الإصلاحيّين من جِهة، وبالخِبرات التي راكَمَها الجيل الأول من جهة ثانية. وهذا النموذج من التفاعُل الثقافي بين الأجيال الثلاثة (العلماء، والجيلان الأوّل والثاني)، يَظهر بوُضوح في مذكّرات اثنين من أهمّ أفراد الجيل الثاني وهُما محبّ الدين الخطيب ولطفي الحفار.

والحقيقة، أنّ لحظةَ انقلاب الاتحاديّين على عبد الحميد واستعادَة الدستور كانت هي اللحظة التي أَعلنَ فيها الجيل الثاني دخوله معركة الإصلاح، أو بِكلمات أخرى، انْخِراطه في الشأن العام، فالاحتفال الأكبر الذي أقيم في دمشق تعبيرًا عن الفرح باستعادة الدستور والترحيب بالنظام الجديد، كان الاحتفال الذي نظّمَته جمعية النهضة العربية، التي أعلنَت عن ظُهورِها العلَنيّ في هذه المناسبة[115]، فقد كانت هذه الجمعية قد تأسَّست في 1906 بمُبادرة من محبّ الدين الخطيب ورفاقه بعد فترة من وصوله إلى العاصِمة للدراسة في جامعتها، متأثرًا بتراجُع الثقافة العربية عند الكثير من الطلاب العرَب في إسطنبول، وبعد فترة قصيرة، وبطلب من محبّ الدين قام صلاح الدين القاسمي ولطفي الحفار بتأسيس فرع الجمعيّة في دمشق، والذي أصبح المركز الرئيس لها في ما بعد، وذلك إثر المُلاحَقات والضغوطات التي تعرض لها محبّ الدين وأفراد الجمعية في إسطنبول.

ولئن كان صحيحًا أن نشاط الجمعية اقتصرَ على الاهتِمام بالتعليم وفَتْحِ غرف للقراءة، إلا أنّ النشاط السرّي للجمعية في بدايتها أظهَر الشبابَ المؤسِّسين كأنَّهم مُنخرِطون في نشاط سياسي ذي صِبغة معارِضة للنظام، مدفوعينَ برغبة في تحدّي النظام البوليسيّ لعبد الحميد، على أنّ هذا كلّه لم يَعْنِ امتلاكَهم رؤيةً سياسية واضحة. وللدلالة على ذلك نكتفي بِبعض ما قاله لطفي الحفار في أحَد اجتماعات الجمعية، في خطبة له بعنوان "اللغة العربية"، إذ يقول بدايةً: "إنّ المنقِّب في صحائف التاريخ [...] يرى أمّةً كبيرة ضاعَ استقلالُها ومجدُها، ولغةً عظيمة فقدَت مكانتَها لِما تخلّلَ جسمَ الأمّة العربية مِن الانحلال، مِن أواخر الدولة العثمانية إلى عهدنا

(115) يُنظر مقال: لطفي الحفار، "احتفال جمعية النهضة السورية بدمشق"، **ثمرات الفنون**، العدد 1686 (17/ 8/ 1908).

هذا". وفي مكان آخر يقول: "إنّ لغتَنا هي الجامعة الكبرى لنا، إنّها مجدُنا، وهي شَرفنا، وهي أرواحُنا، وهي نحن، ونحن هي"[116].

في الأثناء، كان تلاميذ الإصلاحيّين، من الجيلَينِ الأول والثاني، مُنتشينَ بفَرْحة عودة الدستور ونِهاية الحكم الاستبدادي. إلا أنّ الأمور لم تكن كما كانوا يتخيّلونَها. فالحُكّام الجدُد قد وصلوا إلى السلطة محمّلين بفِكرة ستكون الأساس الذي سيِقوم عليه حُكمهم، وهي القومية التركية، فزُعماء "الفِتيان الأتراك"، من أعضاء "تركيا الفتاة" و"الاتحاد والترقّي"، كانوا متأثّرين بالأفكار القومية التي ظهرَت في أوروبا، وساعدَهم على ذلك انفتاحُهم على الثقافة الأوروبية ونشاطُهم المعارِض فيها، وفي مرحلة تالية، ظهرت مجموعةٌ من المُنظّرين الأتراك الذين شكّلوا الأساس النَّظَريّ للقومية التركية الحديثة، كان أبرزُهم ضياء كوك ألب، الذي يعتبرُه البعض "الأب الروحي للقومية التركية"[117]، وتميّزت هذه القومية بِتطرُّف حادّ ورغبة في القَطْع مع الماضي العثماني، خصوصًا ما يتعلّق بارتِباطه بالحضارة الإسلامية وعامِلِ التعدُّد الإثنيّ الذي ميّزَ السلطَنة منذ بداياتها. وضِمن هذه المناخ من الأفكار والمشاعر القومية، ظهرَ ميل شديد عند الاتحاديّين لنَبْذ القوميّات غير التركية[118]، كالعرب والأرمن والألبان، وهذا ما جعلَهم يسعَوْن إلى القَطْع مع السياسة العثمانية القائمة على القُبول بالتعدّد الإثني، والعمَل على صناعة أمّة ذات قوميّة واحدة، مُعتمِدين على سياسة الجامِعة الطورانية. وكان من البَديهيّ أن يكون العرب أوّلَ المتأثّرين بهذه السياسة، التي ستؤدي لاحقًا إلى ظهور "المسألة العربية"، ومن ثمّ ظهور "العُروبة"[119].

بكلّ الأحوال، لم تكن الأوضاع السياسية في إسطنبول مُهيّأةً بعدُ ليطبِّق الاتحاديون سياستَهم المبنيّة على القومية التركية، الأمر الذي لم يمنع من ظُهور إشارات إلى توجّه عام ضدّ العرب، كالقرار القاضي بتغيير اسم "جمعية النهضة العربية" لتصبح "جمعية

(116) الحفار الكزبري، ص 29.

(117) زين نور الدين زين، **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية**، ط 4 (بيروت: دار النهار، 1986)، ص 87-90؛ حوراني، ص 336.

(118) مباشرة بعد انقلاب الاتحاديين على عبد الحميد، عبّر رشيد رضا عن مزيج من التأييد لعودة الدستور، والتحذير من الميول القومية للاتحاديين. يُنظر: **المنار**: مج 11 (27/ 8/ 1908)، مج 12 (21/ 4/ 1909).

(119) Shaw & Shaw, pp. 301-304; Sukru Hanioglu, "The Young Turks and the Arabs before the Revolution of 1908," in: Khalidi et al. (eds.), pp. 31-44.

النهضة السورية"، أو الحَملة الشرسة في البرلمان ضدّ شفيق المؤيد بخصوص تثبيت مَقعده النيابي[120]. لكن، وبالرغم من ذلك، كان خَيار الإصلاحيّين في دمشق هو تأييد الاتحاديّين، لاعتقادهم، أقلّه في الفترة مِن 1909 وحتى بداية 1911، أنّ ذلك هو الخَيار الصحيح لتكريس الحُكم الدستوري. وبذلك، كان الإصلاحيّون في تلك الفترة يُثبِتون وطنيّتَهم العثمانية من جِهة، ويحاوِلونَ تأجيل نُضوج صوتٍ عربيّ يُطالب بحُقوق العرب، أو بكلمات أخرى تأجيل البَحث في "المسألة العربيّة" من جهة أخرى، ففي كانون الثاني/ يناير 1909 هاجمَ الإصلاحيّون بِشراسة الدعوة التي أطلقَها رشيد مطران لاستقلال سوريا[121]، وكتبَ كلٌّ مِن كرد علي ورفيق العظم في هذه المسألة[122]. وفي الأثناء، ركّز كرد علي في عدّة مَقالات، إحداها كانت افتتاحية بعنوان "المسألة العرَبيّة"، على رفض الادّعاءات بوجود مظلوميّة عربية، وكان لافِتًا ما وردَ في إحدى هذه المقالات بقوله: "يقول بعض مَن يُحبّونَ أن يَصيدوا في الماء العكِرِ إنّ العرَب مَغموطَةٌ حقوقُهم في وظائف الحكومة بالنسبة للأتراك، كأنّ الوظائف هي غاية ما يحرِص عليه العاقل في هذا الوجود، ويبالغونَ في وصف هذا الإجحاف ليجدوا منه سَبيلًا إلى التفريق بين القلوب". وفي السِّياق ذاته كتبَ شكري العسلي مقالًا ضدّ فكرة معارَضة بعض العرب لـ "الاتحاد والترقّي"، وضدّ فكرة استقلال العرب بالعموم، وذلك في عنوان معبّر هو "حياة العرب بالاتحاد مع الأتراك"[123].

وأمام هذا الخِطاب الذي استخدمَه كرد علي ورفاقه، والذي تجلّى فيه نوع من إنكار الذات والحماسة تجاه النظام الجديد، قد يجد البعض الأمر كأنّه ناتِج عن سَذاجة سياسية، أو عن حماسة مُبالَغ فيها على الأقلّ، لكن الأمر لم يكن كذلك، فقد

(120) **لسان الحال**، العدد 5904 (29/ 12/ 1908)؛ **المقتبس**، العدد 13 (30/ 12/ 1908).

(121) في الواقع هُم ثلاثة إخوة، رشيد ونخلة وندرة، المنتمين إلى واحدة من أُسر أعيان المسيحيين في بعلبك وهي عائلة المطران، التي تعدد نشاط أبنائها منذ بداية القرن التاسع عشر بين المؤسسة الدينية والعمل التجاري ودخول البيروقراطية العثمانية. أمّا الإخوة الثلاثة فقد كانوا ينشطون من باريس، محل إقامتهم، وفي بداية 1909 شارك كلّ من نخلة ورشيد بتأسيس "الجمعية السورية" هناك، والتي دعت إلى الاستقلال الإداري لسوريا. أمّا الأخ الثالث، ندرة، فقد اشتهر منذ مشاركته في أعمال المؤتمر العربي الذي أقيم في باريس في 1913، وبالرغم من أنّه تبرّأ من الدعوة الاستقلالية لأخويه حين صدورها، إلا أنّه عُرف بدفاعه عن هذه الدعوة. يُنظر: برو، ص 91-93.

(122) **المقتبس**: العدد 18 (10/ 1/ 1909)، العدد 31 (25/ 1/ 1909).

(123) **المقتبس**: العدد 20 (12/ 1/ 1909)، العدد 66 (7/ 3/ 1909)، العدد 113 (1/ 5/ 1909).

كان هذا الزَّخْم في تأييد الإصلاحيين للاتحاديين، ناتِجًا عن إدراكٍ لهَشاشة الأوضاع السياسية في السلطنة بالعموم، وعن رغبة في تجنيب سوريا الدخولَ في الفوضى. وبكل الأحوال، لم يكن كرد علي، بِما تمتّع به من براغماتية، قادِرًا على ضبط وتيرة تَطوُّر العروبة، ففي مقابل النموذج الذي مثّله، كان صديقه البيروتي عبد الغني العريسي (1891-1916)[124]، قد أنشأ في شباط/ فبراير 1909 جريدة **المفيد**، بالاشتراك مع شابٍّ عُروبي متحمّس أيضًا هو فؤاد حنتس، وعبر مقالات العريسي وسياسته التحريرية، أصبحت **المفيد** جريدة العروبة الأولى في تلك الفترة، إذ تمتّعت بِهامِش أوسع من الحرية مقارَنةً بزميلتِها **المقتبس**، بفضل جرأة العريسي، فضلًا عن حرية الصحافة التي امتازت بها جرائد بيروت. ومن المفيد هنا أن ننقل بعضَ ما كتبَه رشيد رضا، صديق العريسي، في تَقريظه لـ **المفيد** عند صدورها، لِما في هذا التقريظ من تلخيص للحالة السياسية في تلك الفترة، فمِن مزايا الجريدة برأيه "مقارَعتُها لأصحاب النَّزْعات الجنسيّة مِن التُّرك الذين يَهضِمون حقوقَ الأمّة العربية، وتنبيهُها أهالي البلاد العربية التي أنشئت بلسانهم إلى ما به حياتُهم ورِفعة شأنهم، من غير تَقيّة ولا مُراعاة ولا مُداوَرة، وهي شديدة الانتقاد حتى كادت تكون غاية مُتطرِّفة فيه، كجريدة **المقتبس**"، ثم نصح العريسي بأن "يتّقي في تنبيه الأمّة العربيّة وإرشادها عصَبيّة الجنس التي ينهى عنها الإسلام، وتُنافي مصلحة الدولة في هذه الأيام، وإنْ نَبَثَ بئرَها بعضُ الأغرار من الترك والأشرار من سائر الأقوام"[125].

لكنّ الاتحاديّين بدورهم لم يقدّروا اعتدال الإصلاحيين الدمشقيين ويدَهم الممدودة إليهم، ففي أيلول/ سبتمبر 1909، تمكّن والي دمشق ناظم باشا من تَصيُّد كرد علي في خطأ جسيم ارتكبَه، عندما نقل معلومة خاطئة على لسان شيخ الإسلام تقول بأنّ "مُلك بني عثمان ليس مِن الخلافة وأنّها انقطعَت مِن عهد الخلفاء الراشدين"[126]، الأمر الذي أدى إلى توقيف **المقتبس** ومُلاحَقة كرد علي قضائيًّا على الرغم من إقراره بخطئِه وتصويبه، ولئن كان صحيحًا أنّ جَذْر الُمشكلة هو الخلاف

(124) من أفضل الدراسات التي تحدثت عن نشاط عبد الغني العُريسي وجريدة المفيد، دراسة رشيد الخالدي:

Rashid Khalidi, "The Press as a Source for Modern Arab Political History: 'Abd al-Ghani al-'Uraisi and al-Mufid," *Arab Studies Quarterly*, vol. 3, no. 1 (Winter 1981), pp. 22-42.

(125) **المنار**، مج 12 (12/ 11/ 1909).

(126) **المقتبس**، العدد 230 (14/ 9/ 1909).

الشخصي بين الوالي وكرد علي، على خلفيّة حملة الأخير على الوالي في جريدته، إلا أنّها عبّرت، بلا شك، عن توجُّه عامّ لدى الاتحاديين تجاه الناشِطين العرب.

وفي الفترة اللاحقة، وبينما كان كرد علي يُصارِع لتبرئة نفسه وإعادة إصْدار **المقتبس**، كانت إشارات عدَم الرضا العرَبي تزداد، ففي نهاية 1909 دعت مجموعةٌ من الضبّاط الشبابَ العرب إلى اجتماع دعَوْا إليه رؤساءَهم المعتدِلين في الجيش والحزب (الاتحاد والترقّي) لمُناقشة مشكلاتهم[127]. وعندما عادت **المقتبس** للظهور في آذار/ مارس 1910، لم يكن كرد علي قادرًا على الاحتفاظ بالسياسة نفسها التي اعتمدَها في العامينِ السابِقين، أي التأييد المُطلق للنظام الجديد وتأجيل البحث في المسألة العربيّة، فالشَّراسَة التي أظهرَها بعد عودة الجريدة في دفاعه عن النظام وإنكار وجود خِلاف عربي معه، بدأت تَخفُت تدريجيًّا لمصلحة خِطاب أكثر واقعيّة لا يتخلّى عن تأكيد الولاء والانتِماء للدولة، مقابل نَقْد سياسات الحكومة والحديث عن بعض المشكلات التي يُعاني منها العرب، وهذا ما فعله رفاقُه أيضًا. وبعد أن فُتح النقاش عن سياسة الحكومة تجاهَ اللغة العربية، ظهرَ مُصطلَح سياسي جديد هو "التَّتْريك"، وكان أوّل مَن استخدمَه هو عبد الرحمن الشهبندر في افتتاحيّة بعنوان "هل يمكن تتريك العرب؟"، استخدم فيه لغةً مباشِرة وقويّة في آن، وممّا كتبَه قولُه: "رِجال السياسة الحاضِرة يُريدون أن يُتَرِّكوا العربَ، ويَنتزِعوا من عِقد الدولة العثمانية جوهَرتَه الفريدة، ولو فكّروا قليلًا لعرَفوا أن تحويل النحاس إلى ذهب ربّما كان أهون من تَتْريك العرب"، إضافةً لقوله: "استدلّوا من استعمالنا لِبعض الأعْلام العربية المُشْتَرْكة، مثل رِفْعَت ونِعْمَت وعِصْمَت، على أنّنا استبدَلْنا جبالَ أورال بالحجاز[128]". وبدورِه استخدمَ كرد علي المُصطلَح ذاته أيضًا، ففي مَقاله "دعوة إلى الوطنية"، الذي دافع فيه عن مُطالَبة العرب بتعليم لغَتِهم، وبأن يكون الموظفون الرسميون في الولايات العربية عارِفينَ بِلُغتها، وهي مُطالَبات لا تُعتبر "خروجًا عن الوطن"، أشارَ إلى السياسيّين "الذين يَرمونَ إلى تتريك العناصِر"[129].

(127) Khalidi, *British Policy*, p. 219.

(128) **المقتبس**، العدد 352 (24/ 4/ 1910).

(129) **المقتبس**، العدد 379 (25/ 5/ 1910).

هنا، وأمام هذه الأوضاع التي عبّرَت عن خيبة الإصلاحيينَ بالاتحاديين، الذين لم يكونوا قد حَسموا أمرَهم بعد بخصوصِ القَضاء على الإصلاحيّين، يظهر طيفُ طاهر الجزائري من جديد، فعندما عَمَّت أخبار عودةِ الدستور وسُقوط عبد الحميد وأتباعه، وفيهم الكثير من خُصوم الجزائري نفسه، وبعد أن استأنفَ الإصلاحيّون نشاطهم في دمشق، ومِنهم مَن عاد إليها من القاهرة، كرفيق العظم، الصديق المقرّب للجزائري، كان هذا الأخير هو الوحيد الذي رفضَ العودة، وذلك لعدم ثِقتِه برجال النظام الجديد من الاتحاديين، ولم يكن ذلك نتيجةَ قُدرته على استشراف المستقبَل فحَسْب، بل نتيجةَ قناعة تولّدَت لديه بعد نِقاش مع الاتحاديين، ففي رسالة منه إلى كرد علي يقول: "وقد نصحْتُ الكثير من المحدثينَ من الأحرار [الاتحاديّين] بأن يعدّلوا مَشربهم، وحذَّرتُهم عواقبَ الأمر غَلبوا أم غُلبوا، فأبَوْا إلا الإصرار على فكرهم، وما قلت رأيي إلّا بعد أن ألَحّوا عليّ في بيانه". وقد شكّلَ موقف الجزائري في وقته مفاجأةً للإصلاحيين، وذلك ما نفهمُه من حديث محمد سعيد الباني، أحد تلاميذه المقرّبين، الذي نقلَ عن الجزائري وصفَه النظام الجديد بأنّه "انتِقالٌ من نِير استبداد الفرد إلى نير استبداد الجَماعات"[130]. على أنّ فرحة الإصلاحيين بنهاية نظام عبد الحميد وعودة الدستور جعلتهم يتجاهلون تحذير معلّمهم الجزائري على ما يبدو.

وفي ربيع 1910، كانت مسألة اللغة آخِذةً في التَّفاقُم، لا في الولايات العربية فحسب، بل في البَلقان أيضًا، حيث عبّرَت مسألة اللغة الألبانية عن تطوُّر الهويّة القومية للألْبان، وأدت إلى انتِفاضة على السَّلطنة في تلك الفترة، وبحسب ستانفورد شو وإيزيل كورال شو (Stanford Shaw & Ezel Kural Shaw) أدت الانتِفاضة الألبانية، أكثر من بقية الأحداث، إلى اقتِناع الاتحاديّين باستِحالة حصول وفاق مع المَصالح القومية المُختلِفة، والوصول بالتالي إلى سلطنة موحّدة، الأمر الذي أدى إلى انقسام الاتحاديين بين مُحافِظين دعَوْا إلى العودة إلى الإسلام، وعَلمانيّين شدّدوا على الوطنية – القومية التركيّة[131]، وبهذا كان التضييق على اللغة المحلّيّة– القومية جزءًا من سياسة المَرْكَزة الشديدة التي اعتمدَها الاتحاديّون، والتي تتوافقُ مع رؤيتهم

(130) محمد كرد علي، **كنوز الأجداد** (دمشق: مطبعة الترقي، 1950)، ص 31-32؛ الباني، ص 118.
(131) Shaw & Shaw, p. 289.

لفَرْض القومية التركية، ففي سوريا ازدادَت محاوَلات الحكومة فَرْض اللغة التركية كلغة حَصْريّة في المحاكم والمدارس وبين الموظّفين، وكانت هذه المسألة قد أثارَت اعتِراض السوريين في مصر مِن قبل، وبحسب الخالدي كانت أولى الاعتِراضات على هذه السياسة قد ظهرَت في القاهرة، عبر **الأهرام** أولًا، ثم عبر كِتابات محبّ الدين الخطيب في أيلول/ سبتمبر 1909 بجريدة **المؤيد** التي كان يحرّرها(132). وإلى ذلك، كانت هذه الفترة، أي ربيع 1910، قد شهدت توسُّعًا في فريق الإصلاحيين وتطوُّرًا في نشاطهم، ففي نيسان/ أبريل أصدر عبد الحميد الزهراوي جريدة **الحضارة** مِن إسطنبول، لتكون بذلك الجريدة الناطِقة باسم الإصلاحيّين في العاصمة، وذلك من ضمن الجَرائد التي كانت تصدر بالعربية هناك، والتي كانت تَسير في سياسات الاتحاديّين أحيانًا وتُهاجم العرب(133). وفي الوقت ذاته، كان التطوّر اللافِت هو انضمام شفيق المؤيد، نائب دمشق في البرلمان، إلى معسكر الإصلاحيين.

ففي ما مضى، كان شفيق المؤيد وزُملاؤه مِن نُوّاب دمشق موضوعَ انتقاد دائم من الإصلاحيين، وكان كرد علي ورفاقُه لا يُفوّتونَ مناسبةً لاتّهامِهم بالتقصير، ومُطالَبتهم بتقديم جَرْدة حساب بأعمالهم في البرلمان. على أنّ ذلك كلّه لم يصل إلى درَجةِ الخِلاف بين الإصلاحيين والنوّاب، فإن أردْنا أن نصنّف طبيعةَ العلاقة ما بين فئة من نواب العرب، ونخصّ منهم هنا شفيق المؤيد(134) (1861-1916) ورشدي الشمعة (1856-1916)، والإصلاحيّين من الجيل الثاني، فهذه العلاقة لم تكن محكومة بمُعادَلة إصلاحيّين مُقابِل مُحافِظين، بل في سوء تفاهم سياسيّ، أو بكلمات أخرى اختلافٍ على العمَل العربي المشترك، فمنذ وصولِهما إلى البرلمان كان كلّ من المؤيد والشمعة قد انخرطَا في نشاط عروبيّ، تمثّلَ في بَحْث القضايا المتعلّقة بمنطقتهما وفي سياسة الاتحاديّين تجاه العرب بالعموم، إلا أنّ الإصلاحيين من الجيل الثاني لم يُوافقوا على نشاطهما، وذلك لتعارُضه مع سياستهم التي رأت

(132) Khalidi, *British Policy*, p. 220.

(133) كمثال، هناك حملة الردود التي قام بها العروبيون السوريون ردًّا على مقال لعبيد الله أفندي، نائب مدينة "آيدن" (شرق تركيا)، في جريدة **العرب** التي يصدرها من العاصمة، والتي أساء بها إلى المسيحيين العرب، وذلك في الفترة التي شهدت توترًا بعد احتلال اليونان لجزيرة كريت. يُنظر: **لسان الحال**، العدد 6372 (8/ 7/ 1910)؛ **المقتبس**: العدد 383 (30/ 5/ 1910)، العدد 386 (2/ 6/ 1910).

(134) Minawi, pp. 178-206.

تأجيل البحث في المسألة العربية من جهة، وربما لشكوكِهم في هذين النائِبين من جهة ثانية، إذ كانا من خارج دائرة الإصلاحيّين الدمشقيين، وبهذا، يمكن القول بأنّ المؤيد والشمعة كانا مُنخرِطينِ في نشاط عروبي، لم يولد من رَحِم المدرسة الإصلاحيّة الدمشقيّة، وبانْضِمامِهما إلى الجيل الثاني من الإصلاحيين، تمّ تطوير نشاطهما ليصبح متوافقًا مع سياسة الإصلاحيين.

نعود الآن إلى سِياق الأحداث، فحَملة الاتحاديّين الشرِسة على شفيق المؤيد[135] في بداية عمله البرلماني لم تُؤدِّ إلى إخضاعه، وفي جلسة البرلمان التي عُقدت في 12 أيار/ مايو 1910، أظهرَ المؤيد روحَه الاستقلاليّة وجدارته الإداريّة، إذ انتقدَ السياسة الماليّة للدولة مقارِنًا إيّاها بسياسة العهد السابق، وهذا ما أدّى إلى هُجوم عنيف من الاتحاديين وصحافتِهم عليه، إذ اتهمَتْه **طَنين**، الناطقة باسم الاتّحاديين، بالجاسوسية في عهد عبد الحميد، وتحدّاها المؤيّد بإثبات ذلك، مُدافِعًا عن أعماله خلال ذلك العهد، أمّا جريدة **نير حقيقت**، فطالبت بأن "يُساق هذا المبعوث إلى الديوان العُرفيّ"[136]. هكذا، وأمام هذا الموقف المعارض من شفيق المؤيد وما تَسبّب له مِن هُجوم عليه واتّهامات، سارعَ كرد علي لتأييد المؤيد وتسخير جريدته للدفاع عنه، معترفًا بوجود خِلاف سياسي بينهما في السابق، وأنّه قد زال الآن[137]. والرّاجِح أنّ حملة التأييد للمؤيد في صفحات **المقتبس** قد ساهمَت بارتفاع شعبيّة هذا النائب، إذ أرسل بعض علماء دمشق وأعيانُها برقية له تَشكُره على مواقِفه وتدعوه إلى زيارة مدينته، وهذا ما حصل، إذ وصلَ بيروتَ في 10 تموز/ يوليو، وأُجري له استقبال شعبي حافِل في دمشق، التي لم يكن قد زارها منذ 27 عامًا.

---

(135) برو، ص 114-117. ولم يكن شفيق المؤيد وحده من بين النواب العرب الذين شكّك الاتحاديون في شرعية انتخابهم.

(136) **المقتبس**: العدد 371 (16/ 5/ 1910)، العدد 376 (22/ 5/ 1910)؛ **لسان الحال**، العدد 6331 (21/ 5/ 1910).

(137) **المقتبس**، العدد 377 (23/ 5/ 1910). الخلاف مع شفيق المؤيد يعود إلى الفترة التي أعقبت عودة الدستور، عندما أنشأ شفيق المؤيد مع مجموعة من العرب جمعية الإخاء العربي العثماني في إسطنبول، فقد عارض كرد علي ورفيق العظم وغيرهما هذه المبادرة، انطلاقًا من سياستهم في تلك المرحلة بخصوص تأجيل بحث المسألة العربية، إضافة إلى رغبتهم بعدم "التشويش" على جمعية "الاتحاد والترقّي"، وقد لا يكون بعيدًا عن ذلك أيضًا شكوك العروبيين ببعض الشخصيات التي انضمت إلى الإخاء العثماني. يُنظر: برو، ص 94-95.

بطبيعة الحال، لم يكن الموقف الذي اتّخذه شفيق المؤيد في البرلمان حدَثًا عرَضِيًّا، فإذا ما وضعْنا في الاعتبار انتماءَه إلى طبقة الأعيان، يمكن بالتالي القول إنّه كان من ضِمْن مؤشِّرات عدة في تلك الفترة على تغيُّر في طبيعة هذه الطبقة وفي تحالُفاتها، إذ كانت الأحداث السياسية تفرض نفسها على الأعيان، لتؤدّي إلى استقطاب شديد، وانحِياز كامل، إما إلى الفريق الإصلاحيّ أو إلى الوَلاء التام للحكومة، ففي مُقابِل الخَيار الإصلاحيّ لشفيق المؤيد، ولزَميله رشدي الشمعة أيضًا، نجد في المرحلة اللاحقة، تحوُّلًا عكسيًّا في مواقف نائب آخر من الأعيان هو عبد الرحمن اليوسف. وبالعموم، كان خيار المؤيد الإصلاحِيّ مَكسَبًا هامًّا للفريق الإصلاحي، بخاصّة أنّ الفترة اللاحقة كانت واعِدة بمزيد من المُواجَهات، ففي تلك الفترة، أي بداية صيف 1910، أخذَ الاستياء العامّ في دمشق يتصاعد من سياسة الاتحاديين، وينقل الخالدي عن القنصل البريطاني فيها ما كتبَه في أحد تقاريره، من أنّ "المَشاعر العدائية بين العرَب والتُّرك قد بدأت بالانتِشار بين الطبَقات الدنيا، وأوشكَت أن تكون مَحصورةً بالعلماء والأعيان ودوائر الرسميين"[138]. وفي هذا المناخ المتشنج كانت "المسألة الحورانية" قد بلغَت ذَروتها، لتضيف مَزيدًا من الضغوط والأجواء السلبيّة على المدينة وأهلها، وضِمن هذه الحالة كانت دمشق مُقبِلة على أهمّ معارِكها الانتخابية.

ففي الأيام الأخيرة من 1910 تُوُفِّيَ محمد العجلاني، أحد نوّاب دمشق، وبهذا بات على الدمشقيين انتخاب بَديل منه، لكنّ الأمور هذه المَرّة لم تجرِ بسلاسة واتّفاق كما جرى عند انتخاب عبد الرحمن اليوسف بديلًا من سليمان الجوخدار، فقد كان المرشَّحون كُثُرًا، وبالتالي، شهدت المعركة الانتخابية زخمًا كبيرًا، تجلّى في رَواج سوق الإشاعات والدعايات الصحافية. وكان لافتًا أنّ الإصلاحيّين لم يحاولوا الاتفاق على مرشّح واحد يُمثّلهم، بل اختاروا أن يترشّح كلّ منهم على حِدة، وبذلك تجنّبوا توحيد جهود خُصومهم ضدّ شخص واحد، لتكون احتمالات نَجاح أحدهم أكبر، وكان من بين مرشّحيهم: سليم الجزائري وشكري العسلي وحَقّي العظم وفارس الخوري، وراجَت إشاعات عن ترشّح محمد كرد علي نفاها لاحقًا. وبينما لم يُظهر كرد علي تفضيلًا لمُرشّح على آخر من رفاقه في جريدته، كانت **المفيد**

(138) Khalidi, *British Policy*, p. 220.

تدعم ترشيح شكري العسلي[139]، أما **لسان الحال** البيروتية فدعمَت مرشّحًا مسيحيًّا هو سليم العنجوري، الذي لم يكن محسوبًا على الإصلاحيين لكنّه لم يكن قد أصبحَ بعدُ خصمًا لهم[140].

وعلى الجهة المُقابِلة، كان المرشّحون المحسوبون على الاتحاديين كُثُرًا أيضًا، وهُم في معظمهم من الأعيان، وأبرزُهم عطا البكري، ومحمد عطا الأيوبي، وإسماعيل النابلسي، والشيخ جمال الدين الخطيب، وأحمد اليوسف، أحَد أقرباء عبد الرحمن اليوسف. على أنّ اللافِت هو ترشيح أسماء من العلماء المحافِظين المُعادين للإصلاحيين، فقد راجَت أخبارٌ بأنّ الاتحاديّين يرشّحون الشيخ صالحًا التونسي وأسعد الصاحب، وفي عدد لاحق من **المقتبس** نَفى مركز الاتحاد في دمشق ترشيحَ الحزب للصاحب[141]، الذي خاضَ الانتخابات بكلّ الأحوال، حَظِيَ بدعم عبد الرحمن اليوسف له[142]. وفي المحصلة، فازَ شكري العسلي بالمقعد النيابي بعد تأخُّر في البَتّ بالنتيجة، الأمر الذي مثّل انتصارًا كبيرًا للإصلاحيين، في معركة انتخابية تميّزَت بأنها، على رغم محاولات التأثير في الناخِبين، لم تشهد تدخُّلًا مباشِرًا من الاتحاديّين للتلاعب بالانتخابات.

وكما هو مُتأمَّل، وربّما أكثر، كان لِوُصول شكري العسلي إلى البرلمان تأثيرٌ مباشِر، فعلى الفور أنعشَ الكُتلة البرلمانية العرَبية، بحسب وصف الخالدي، وفي الوقت ذاتِه زادَ مِن وتيرة الاستقطاب بين الإصلاحيين والاتحاديين وحُلفائِهم في دمشق، كما أدّى وصولُه إلى البرلمان إلى زَخْم كبير في بحث مسألة "الاستعمار الصهيوني في فلسطين"[143]. فقَبْل ذلك لم تكن هذه المسألة تحتلّ أولوِيّة في النقاش والبحث، لا على مستوى الحكومة، أو حتى على مستوى الناشِطين في الشأن العامّ من العرب، باستِثْناء الفلسطينيّين مِنهم، وفي مقدّمهم نائب القدس روحي الخالدي. بالعموم، كان القلقُ من هذا الاستعمار قد انخفض عمّا كان عليه في العهد السابق،

---

(139) **المفيد**، العدد 599 (24/ 1/ 1911).

(140) **لسان الحال**: العدد 6527 (6/ 1/ 1911)، العدد 6531 (11/ 1/ 1911)، العدد 6533 (13/ 1/ 1911).

(141) **المقتبس**: العدد 528 (19/ 11/ 1910)، العدد 566 (5/ 1/ 1911).

(142) **المفيد**، العدد 641 (16/ 3/ 1911).

(143) Khalidi, *British Policy*, pp. 223-224.

بناءً على موقِف السلطان عبد الحميد نفسه، والأوامِر التي صدرت بالتشديد على مسألة بَيْع الأراضي لليهود، هذا بالإضافة إلى أنّ بعض السياسيّين العرب، وبِفَضْل إتقانهم اللّغات الأوروبية وزياراتهم لأوروبا، كانوا مُطّلعين على ظاهِرة العداء للسامِيّة المنتشِرة بها، وبالتالي تمتَّعوا بدرجة عالية من التعاطُف مع اليهود، مُحتفِظين، في الوقت ذاته، بمعارَضتِهم زيادة وتيرة الاستِعْمار اليهودي في فلسطين، ولوُجود أيّ غاية سياسية منه، وهذا ما نجدُ مِثاله في موقف يوسف ضياء الدين الخالدي والرسالة الشهيرة التي أرسلَها إلى تيودور هرتزل[144]. إلا أنّ الأمور اختلفَت مع وصول الاتحاديّين إلى السلطة، إذ اتّسعَ النشاط الاستيطانيّ بشكل ملحوظ، وظهرَت إشارات إلى تساهُل الاتحاديّين مع الصَّهايِنة. على أنّ تنبُّهَ العرب لهذا الأمر قد تأخّر، نتيجةً للمشكلات السياسية التي أعقبَت وصول الاتحاديين، أو لعلَّهم اختاروا أن يؤجّلوا البحثَ في المسألة إلى أن يتوطّد النظام الجديد فيتبادلون الثقة بينهم وبينه.

إضافةً إلى ذلك، كان لتأخُّر العرب في الاهتمام بالمَسألة الصهيونيّة سبَب آخر، فبالعودة إلى بعض المَقالات الأولى التي تناوَلَت الموضوع، نجدُ نوعًا من عدَم الفهم التامّ للخطَر الصهيوني، قد يصل في بعض الأحيان إلى مَزيج من التعاطُف مع فئة مُضطَهدة، وإعجاب بالنَّموذج الذي تقدِّمه في العمَل والإنتاج والنَّشاط المُتنوِّع، على أنّ هذا الإعجاب استمرّ فترةً، حتى بعد اتّفاق العرَب على الخطر الصهيوني، إذ استخدمَه بعض الإصلاحيّين للمقارَنة بين النموذج الفاسِد لسياسة الحكومة على المستوى المحلي، والنموذج الصهيوني[145]. وبالعموم، وضمن هذا السياق، ليس من المبالغة القول إنّ الفضل في تقريب الإصلاحيّين العرب، والدمشقيين منهم بالخصوص، من المسألة الصهيونية، يعود في جزء كبير منه إلى شكري العسلي، الذي انخرطَ في نشاط مُناهِض للصهيونيّة بالاشتراك مع زميليه نائبَي القدس روحي الخالدي وسعيد الحسيني، فحسب الخالدي، "أدّى العسلي دورًا بلا شكّ لمساعدة النوّاب العرب على النظر إلى مشكلة اختِراق الصهيونيّة لفلسطين على أنّها مسألة

(144) Rashid Khalidi, *The Hundred Years' War on Palestine: A History of Settler Colonialism and Resistance, 1917-2017* (New York: Metropolitan Books, 2020), pp. 3-8.

(145) كأمثلة: **المنار**، مج 1 (1897) (التاريخ غير محدد في الأصل)؛ **المقتبس**، العدد 328 (27/ 3/ 1910)؛ **لسان الحال**، العدد 6582 (11/ 3/ 1911).

ذات أهمّية وطنيّة"[146]، بخاصة وأنّه كان أكثرَهم اطّلاعًا على القضية عندما كان قائمّقام الناصرة، حيث كان أقرب إلى دائرة الأحداث كشاهد ومُشارك في آن[147].

وبهذا، انضمّت قضيّة الاستعمار الصهيوني لفلسطين إلى القضايا التي شكّلت الوعي العُروبيّ في تلك الفترة، إذ نظرَ العرب إلى هذه القضية على أنّها اعتداءٌ جديد على حقوقهم ضمن السلطنة، وخطرٌ وجوديّ على هويّتهم الجامِعة ووَحدتهم الترابيّة. وابتداءً من 1910 برزَ محمد كرد علي ورفاقُه كمحاربين شرِسين للاستعمار الصهيونيّ، وكذلك الأمر بالنسبة لرشيد رضا في القاهرة، الذي سبقَ الجميع في ذلك[148]. في المقابل، وُجد بين الدارِسين مَن قلّل من تأثير مسألة الاستعمار الصهيوني على مراحل تشكُّل العُروبة، وهذا ما نجده عند إرنست داون (Ernst Dawn)، إذ جادل بأنّه باستثناء النوّاب والناشِطين الفلسطينيّين، لم يكن حَجم الانخِراط العربيّ في المسألة الصهيونيّة فاعِلًا أو مُؤثّرًا، من دون تقديم أدلّة تدعم ادّعاءه[149]. ويُخالِف الواقعُ ذلك، كما رأينا، وكان الخالدي قد ردّ على داون، وننقل مِن رَدّه ما أشار إليه بعد دِراسة أرشيفات تِسع جرائد رائِدة في الصحافة العربية في تلك الفترة، مِن وجود 441 مقالًا عن الصهيونية فيها في الفترة 1911-1913، "وهو مؤشّر على الاهتمام الاستثنائي الذي حظِيَت به القضية"[150].

---

(146) Khalidi, *British Policy*, p. 228.

(147) عندما وصل العسلي إلى البرلمان لم يكن قد مضى وقت طويل على أوّل احتكاك له بمسألة الاستعمار الصهيوني، ويعود ذلك إلى ما عرف وقتها بقضية بيع أراضي الفولة، وهي مساحة كبيرة من الأراضي تقع في سهل مرج بني عامر، بين الناصرة وجنين، باعها إلياس سرسق في أواخر 1910 إلى الصندوق الوطني اليهودي (JNF)، وهي مؤسسة تابعة للحركة الصهيونية تنشط في شراء الأراضي، وقد رفض العسلي، كونه قائمقام الناصرة، التصديق على إتمام عملية البيع، وتعرض لضغوط من والي بيروت، وبعد أن وصلته أنباء بتحرك عصابة تابعة لمنظمة شبه عسكرية يهودية، أرسل الجنود لمقاومتها، وعندما وصلته أنباء فوزه بالنيابة غادر منصبه من دون إتمام العملية. وقد شرح رشيد الخالدي هذه الأحداث بالتفصيل، في:

Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York: Columbia University Press, 2010), pp. 107-108.

وأيضًا في: **المقتبس**: العدد 551 (19/ 12/ 1910)، العدد 552 (20/ 12/ 1910)؛ **المفيد**: العدد 619 (18/ 2/ 1911)، العدد 620 (19/ 2/ 1911).

(148) يُنظر افتتاحيته: "حياة أمّة بعد موتها، جمعية اليهود الصهيونية"، **المنار**، مج 4 (26/ 1/ 1902).

(149) Ernest Dawn, "The Origins of Arab Nationalism," in: Khalidi et al. (eds.), pp. 17-18.

(150) Khalidi, "Ottomanism and Arabism," pp. 57-58.

في المُحصِّلة، كان وصول شكري العسلي إلى البرلمان، وما رافَقه من زَخْم في نشاط النوّاب العرب، والمواضيع التي طرحَها في المجلس مِن مسألة الاستعمار الصهيونيّ، إلى المُطالبة بحُقوق العرب وإشراكهم في إدارة الدولة، بمثابة إعلان عن مرحلة جديدة في نشاط كلّ من الجيل الأول والثاني من تلاميذ العلماء الإصلاحيين، وهي مرحلة ربما عبرّت عن ذُروة تطوّر العروبة، التي صار لها أربعة مراكز مُترابِطة، ففي إسطنبول كان العسلي وزملاؤه، إضافةً إلى الطلاب العرب الذين أسّسوا "المنتدى الأدبي" في 1909[151]، وفي دمشق كان كرد علي والشهبندر ورفاقُهما، وفي بيروت كان العريسي والشيخ أحمد حسن طبارة وحسن الناطور وغيرُهم[152]، أما في القاهرة، فكان رفيق العظم ومحبّ الدين الخطيب ورشيد رضا وطاهر الجزائري. هكذا، وانطلاقًا من هذه المرحلة، سنُطلق على هؤلاء الناشطين اسم "العروبيّين" بدلًا من الإصلاحيّين.

وفي مقابل العروبيين، أدى وصول العسلي إلى البرلمان والمعركة الانتخابية التي رافقَت ذلك، إلى رسم ملامِح الفريق المعارِض لهم، ففي دمشق، كانت طبقة الأعيان، وبالرغم من ميلها العامّ للتحالف مع الاتحاديّين، تَشهُد انشقاقاتٍ في صفوفها، فانضِمام شفيق المؤيد إلى فريق العروبيّين، شكّلَ انضمامًا لِفرع جديد من فروع آل العظم إلى هذا الفريق، هذا بالإضافة إلى انضمام رشدي الشمعة، ملتحقَين بذلك بآل مردم بك وقِسم من آل الخطيب وغيرهم. على أنّ الجديدَ في خَريطة التحالُفات تمثَّلَ في عبد الرحمن اليوسف، فالحماس الذي أبداه في البداية تجاهَ الاتحاديين، تطوَّرَ إلى ولاء تام لهم ولسياساتهم، وبالتالي أخذ يتحوّلُ إلى خصم شرس للعُروبيين، فبعد أن كان قد وقف في وجه أسعد الصاحب وقلّل من أهميّته في 1906، ها هو في 1911 يتحالفُ معه ويدعم ترشيحه في مواجهة العروبيّين. والراجح أنّ التغيُّر في مواقف اليوسف يعود إلى اعتبارات شخصية، تتعلّق بموقعه ضمن طبقة الأعيان وبمَصالحه المادية.

---

(151) يُنظر بخصوصه: برو، ص 309-318.

(152) حسن الناطور صاحب جريدة **الحقيقة** ذات الخط العروبي، ومن أعضاء الجمعية الإصلاحية في بيروت. أما أحمد حسن طبارة، فهو صاحب جريدة **الاتحاد العثماني**، وهو من الشخصيات العروبية البارزة. يُنظر ترجمته، في: أدهم آل جندي، **شهداء الحرب العالمية الكبرى** (دمشق: مطبعة العروبة، 1960)، ص 126.

فقد أدى إلغاء مَنصِب إمارة الحج، أو "مُحافِظِيَّة الحجّ الشريف" في 1909، إلى خسارة اليوسف المكانة التي كان يُضفيها عليه هذا المَنصِب المتوارَث في أسرته، وبهذا كان مَقعد النيابة في البرلمان بمَثابَة تعويض عن هذه الخسارة. على أنّ الاحتِفاظ بهذا المَقعد لم يكن مضمونًا في حالة معارَضة الاتحاديين، والأمر ذاته ينطبق على مَصالِحه المادية أيضًا، فالتهديد الذي كان يمكن أن تتعرّض له هذه المصالح لم يتمثّل فقط في معارَضة النظام الحاكم، بل في التغيُّرات التي كانت تطرأ على التركيبة الطبقيّة للمجتمع الدمشقي، وتحديدًا في ظهور طبقة وسطى جذبَت إليها بعض المُنتمِين إلى طبقة الأعيان الأثرياء، إضافة إلى مُنتمين إلى طبقة تقع أسفل ترتيب طبقةِ الأعيان في الهرَم الاجتماعي، ففي مناسبات لاحِقة لن يتردَّد اليوسف في كَيْل الشتائم لهذه الفئة.

إلا أنّ خصومة اليوسف مع العروبيّين أشارت إلى أمور أخرى، غير تلك المتعلِّقة بالتغيُّرات الاجتماعية والتوجّهات السياسية، فإذا عُدْنا إلى واحدة من أهم الوثائق المتعلّقة بهذا الموضوع، سنَجدُ أنّها تحمل الكثير من الدَّلالات، وهذه الوثيقة هي رسالة، أو "كتاب مفتوح"، وجّهَه حقي العظم[153] إلى اليوسف عبر صفَحات **المفيد**، على خلفيّة انتقاد العظم لأعمال اليوسف في البرلَمان واستغراب الأخير لهذا الموقف، ففي بداية الكلام يُنكر العظم أي خلاف شخصيّ معه بِدَلالة الروابط

(153) حقي العظم (1865–1955): هو ابن عبد القادر العظم، وابن عمّ رفيق العظم الذي كان في عمره. درس في المدارس الحكومية في دمشق ثم في مدرسة اللعازارية التبشيرية فيها، كان موظّفًا رسميًّا بدأ عمله في دمشق ثمّ إسطنبول، ثم في وزارة المعارف في القاهرة، وفي 1909 عُين مستشارًا في وزارة الأوقاف. وقبل ذلك لم يشتهر بنشاط في الحركة الإصلاحية أو العروبية، والأرجح أنّه تأثر بابن عمّه رفيق خلال وجوده في القاهرة، إذ عمل إلى جانبه عند عودته إليها بعد إقالته من منصبه في العاصمة في 1912. ونلاحظ في تعريف محمد كرد علي عنه، عند الحديث عن تعيينه في الأوقاف، اقرارًا بضعف نشاطه العروبي قبل 1909، قائلًا: "لعلّ في القراء أناس لا يعرفون من هو حقّي بك الذي قضى السنين الطويلة في المطالبة بالحرية وكتب بقلمه وترجم عدة رسائل ومقالات وكتب أكثرها في الإصلاح ولذلك كان جديرًا بأن يُوَسّد إليه هذا المنصب". وبالنسبة لفيليب خوري، فقد خانته الدقّة بخصوص حقي العظم، فهو يقول إنّه "تحوّل إلى قومي عربي بعد خسارته انتخابات برلمانية أعدّتها (تركيا الفتاة) سنة 1912"، متجاهلًا حقيقة أنّه تحوّل إلى عروبيّ قبل ذلك، وأنّه قد خسر انتخابات سابقة أيضًا لكن لمصلحة عروبيّ آخر. يُنظر: فيليب خوري، **سوريا والانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية، 1920–1945**، ترجمة مؤسسة الأبحاث العربية (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997)، ص 148؛ عبد القادر العظم، **الأسرة العظمية** (دمشق: مطبعة الإنشاء، 1960)، ص 149؛ **المقتبس**، العدد 190 (29/ 7/ 1909).

العائلية، قائلًا: "إنّك مُرتبِط بعائلتي بالمُصاهَرة التي تؤيّد العلاقات الشخصية بين الأفراد وتقوّي عُراها". ثمّ يبدأ في تَعداد نقاط الخلاف معه، متَّهمًا إيّاه بالسَّعْي إلى مَصالحه بقوله: "أمّا أنت فكأنّك انتُخبْتَ لتَذود عن مصالِحك الشخصية فقط وتُحافِظَ على أملاكك غير مهتمّ بمَصالح مُنتخِبيك"، ثمّ يعدّد له سياسته في معارَضة مصالِح العرب، على أنّ اللافت هنا هو إشارَتُه إلى عدَم انتماء اليوسف إلى العرب، إذ قال: "ألستَ أنت الذي تَبرّأ من الجنسيّة العربيّة في محافل عديدة مِرارًا. نعم، أنت لست بِعربيّ. هذا شيء معلوم. ولكنْ كان الواجِب عليك مراعاة عواطِف منتخِبيك الذين كلّهم من العرب"[154].

ولئن كان كلام حَقّي العظم هذا ينطبِق على العائلات الكردية القديمة في دمشق، أو "الأكراد المستعرِبين" كما يُسمّيهم الباحثون، إلا أنّ هذا الكلام بلا شكّ لا ينطوي، من قريب أو بعيد، على حُمولة سلبيّة أو على اتّهام أو تشكيك، إذ لم يسبق أن اشتبك الدمشقيون حول "عُروبة" الأكراد أو انتمائهم، فالأكراد جزء أصيل من مُجتمع مدينتهم، ودلالة ذلك لا تنحصر في العصر الحديث، في الاحتفال والتقديس الذي وجدَه الصوفي الكردي الشهير، الشيخ خالد النقشبندي، في حياته ومماته، في الربع الأول من القرن السابق، بل، وفي دليل مُعاصِر، نجد الشيخ عيسى الكردي النقشبندي الذي مرّ معنا سابقًا، فالكردي، الذي نشطَ بين المهاجِرين الأكراد، خصوصًا الطبَقة الفقيرة منهم، بدا مهمومًا بفِكرة دمجهم في محيطهم الاجتماعي، محاولًا على الأغلب التقليل من التَّمايُز في الهوية العرقية بينهم وبين محيطهم، وإزالة العوائق التي تجعلهم مهمّشين في المدينة التي استقبلَتهم، ولتحقيق ذلك كان يشير إلى نجاح العائلات الكردية العريقة، كآل اليوسف وبوظو وشمدين وغيرهم، ووصل به الأمر إلى الترويج لنظرية تدّعي انتماء الأكراد في أصولهم إلى قبيلة قحطان العربية[155].

إلى ذلك، وبينما كان صحيحًا أنّ إشارة حقي العظم إلى عدم انتماء عبد الرحمن اليوسف إلى العرب لم تكن لغاية غير بريئة، إلا أنّه سبقَ أن تمّت الإشارة إلى الأمر من قبل، ففي أثناء الحملة الانتخابيّة الأخيرة، ظهرَت إشارات من العُروبيّين إلى عدَم انتماء أحد المرشَّحين إلى العرب، وأغلب الظن أنّ المقصود كان أحمد اليوسف

(154) المفيد، العدد 689 (11/ 5/ 1911).

(155) Weismann, "The Forgotten Shaykh," p. 385.

أحد أقرباء عبد الرحمن اليوسف، إضافةً إلى أسعد الصاحب، وقد ظهرَت هذه الإشارات مرّتين على أقلّ تقدير وبشكل واضِح، في **المقتبس** و**المفيد**، وقد يجد فيها البعض شُبهة عُنصرية، تذكّر بالخطاب الذي سيتبنّاه المُتطرِّفون من القوميّين العرب في مرحلة الانتداب الفرنسي في ما بعد، وضمن سياستهم الخاطِئة في "مسألة الأقليات"[156].

وفي نظرة إلى الموضوع من زاوية أخرى، نجد أنّ الصِّراع الذي سيَظهر بشكل أوضح بعد وصول العسلي إلى البرلمان، بين المُحافِظين الدمشقيين، أو الاتحاديّين الدمشقيين في تسمية أخرى، وبين العُروبيّين، والذي سيَجد تمثيله الأبرز في أعمال عبد الرحمن اليوسف، يتقاطَع، بشكل أو بآخر مع ما طرحه داون في بحثه عن أصول القومية العربية، وأكّده أكثر من مرة، والذي يقول فيه: "إنّ القوميّة العربية نشأت كنتيجة لصراع بين النخبة العربية، خصوصًا كونها حرَكة معارِضة لأعيان سوريين ضدّ أعيان سوريين منافسين، من الذين كانوا راضين عن مواقعهم في الحكومة العثمانية"[157]. والمشكلة في طرح داون ليست في تأكيده هذا الأمر كسَبَب مُباشِر لنشأة القومية العربية أو العروبة كما نقترح ويقول الخالدي من قبل، بل في تقليله من حجم عوامل أخرى ساهمت في خلق العروبة، كسياسة الاتحاديين، أو أهمية مسألة الاستعمار الصهيوني. وهو بذلك لم يتجاهل فحسب تغيّر طبيعة النخبة الحاكمة في إسطنبول، وحركة الإصلاح التي ظهرت من قبل في دمشق وتوسّعت، بل كان في طرحه للعامل الأساسي في نظره شيء من التضليل. ذلك أنّ قوله بوجود "صراع" أو معارضة من طرف أعيان سوريين ضدّ أعيان منافسين يوحي بأنّ الأمر محصور بصراع

(156) ورد في **المقتبس**: "المصلحة تقضي علينا بانتخاب رجل من أبناء ولايتنا يعرف أوجاعنا ويتألم معنا، لا أن يكون ممن يسخرون مما نتألم منه ويعدّنا غير محقّين في طلبنا ويرى أن بقاءنا في الداء هو عين الدواء، وقد رأيناه مرارًا وسمعناه يثبط عزائم الأمّة في هذه البلاد عن كل مطلب تطلبه من المساواة بغيرها من سائر الأمم العثمانية، ونحن لا نلومه على ذلك، فهو رجل غير عربي، ولا يهمه كثيرًا خير هذه البلاد"، (العدد 658 (8/ 1/ 1911)). وتحدثت **المفيد** عمّا يبذله "البعض من ترشيح غيره [أي العسلي] من غرباء الديار الذين لا يصلحون إلى تمثيل [لتمثيل] البلاد، على حين أنهم من غير أبنائها ولا جنسها، الأمر الذي يعترف الكل بصوابيته بعد أن عرف ما كان من أمر أولئك الذين انتخِبوا من غير أبناء العربية، وما كان من أمورهم في بلاد هذه الأمة المهضومة" (العدد 568 (24/ 1/ 1911)). بالعموم، سيتبنى محمد كرد علي موقفًا قوميًّا متطرفًا تجاه الأكراد في سوريا في الثلاثينيات. يُنظر: كرد علي، **المذكرات**، ج 2، ص 440-441.

(157) Dawn, p. 12.

على المصالح فقط، متجاهلًا بذلك الإطار العام لديناميكية التغيّر الاجتماعي الذي كان يحصل وقتها.

نعود الآن إلى عبد الرحمن اليوسف، فأعماله في هذه الفترة سارت بشكل متوازٍ مع سياق الأحداث فيها، فبعد وصول العسلي إلى البرلمان، اجتمع في منزل حقي العظم بزملائه، وبالاشتراك مع شفيق المؤيد وعبد الحميد الزهراوي ورضا الصلح وغيرهم تمّ الاتفاق على تأسيس "الحزب العربي"، وهو أشبه بكتلة برلمانية ضمّت النواب العرب لم يكتب لها النجاح. وكما فعل اليوسف تحت قبة البرلمان من تأييد الاتحاديين، خصوصًا الشخصيات المعادية للعرب، حاول عرقلة أعمال الحزب العربي في أحد اجتماعاته، قائلًا: "إنّ سادة البلاد وحكّامها هم الأتراك ولهم تجارب في إدارة دفّتها كما أنّ لهم فضلًا عظيمًا في إحياء بلادنا وعمرانها"، لكنّ العسلي قاطعه وخطب بالحاضرين قائلًا: "الحكم اليوم للأمّة كلها وليس للأتراك وحدهم"، وأضاف: "أيها السادة اليوم يوجد مسألة لا يمكن إنكارها وهي سوء التفاهم بين العرب والأتراك" وأخذ يفصّل في أسبابها[158].

هذه الأخبار، من اجتماعات ونشاطات وتصريحات، كانت تنقلها **المفيد** بشكل مكثف، فقد عبّرت هذه الجريدة عن سياسة العروبة بشكلها الأوضح في تلك الفترة، وبلغت ذروتها في نيسان/ أبريل 1911، فإلى جانب انتقادها خصوم العرب من الاتحاديين الدمشقيين والعرب، كان واضحًا الاختلاف الذي أحدثَتْه في نقل النقاشات التي كانت تجري في البرلمان، أو بين أوساط السياسيين، إذ كان الكاتب الذي تولّى هذه الأمور هو حَقّي العظم نفسه، الشخصية العروبية البارزة في تلك الفترة. واللافت في كِتابات العظم وأخباره هو تركيزُه على نشاط شكري العسلي وخطاباته، فبالرغم من أنّه خسر الانتخابات السابقة أمامه، إلا أنّه لم يتردّد في تصويره كأحد أبطال العروبة في تلك الفترة.

في الأثناء، كان خِصام العروبيّينَ مع حكومة الاتحاديين وأعوانِهم يتحوّل إلى صِراع مفتوح، حاول العروبيّون من جهتهم ضَبطه، بالتشديد على أنّه خِلاف سياسي ضمن البيت العثماني الواحد، وهذا ما نجده مثلًا في افتتاحيّة لعبد الغني العريسي

---

(158) **المفيد**، العدد 658 (5/ 4/ 1911).

تحت عنوان لافِت هو "لا عرَب ولا تُرْك"[159]. وفي ما بعد، وجد العروبيون في الحرب الإيطالية - العثمانية التي أُعلنت في 29 أيلول/ سبتمبر 1911، فرصة لتأكيد وطنيّتهم العثمانية ونَبْذ الخلافات للوقوف في وجه العُدوان على الدولة[160]، لكنّ الاتحاديّين رفضوا مرّة أخرى يدَ العروبيّين الممدودة نحوَهم، فالتهديد الذي لاحَ عبرَ الحرب في ليبيا أقنعَهم بوجوب التحالُف مع العرب، لكن ليس مع العروبيّين، بل مع فِئة يَضمنونَ ولاءَها وقدرتها على تقريب عامّة الناس من الحكومة. هكذا، وبِحُلول موعد الانتخابات النيابية الجديدة، قرّر الاتحاديون القَضاءَ على العروبيّين الذين كانوا قد انضمّوا إلى الحزب الائتلافيّ المُعارِض في إسطنبول، ليعمَلوا على فَرْض الشخصيّات المقرّبة منهم، وقد أدى ذلك في نهاية المَطاف إلى خسارة العروبيين الانتخابات ونجاحِ مرشَّحي الاتحاديين، ففي دمشق فاز كلّ من عبد الرحمن اليوسف ومحمد فوزي العظم وعبد المحسن الأسطواني وأمين الترزي، في عمَليّة انتخابية شابَها التلاعُب والتزوير في دمشق وغيرها من المناطق السورية.

والحال أنّ انتخابات 1912 شهدَت ظواهرَ عديدة، تَناولها رشيد الخالدي في دِراسته عنها، منها أنّه ولأوّل مرّة في المنطقة كان على الناخِبينَ أن يختاروا بين مُرشَّحينَ لحِزْب مقابلَ حزب آخر[161]. لكن، وعلى مستوى دمشق، نلاحظ أمرًا آخر بالِغ الدلالة، وهو اختفاء أيّ نَشاط للعلماء مؤيِّد للاتحاديين. فكما أشرْنا من قبل، كان الاتحاديون يبحثونَ عن حلَفاء مُوالينَ لهم، وبالرغم من وَفرة الحلفاء من فئة الأعيان أمثال عبد الرحمن اليوسف، لم يَكُن ضمن هؤلاء شخصيّةٌ تتمتّع بالجاذبية والشعبيّة، والأرجح أنّهم لم يَجدوا في صُفوف العلماء شخصيّاتٍ قادِرةً على تمثيلهم أو الدعاية لهم، على أنّ السبب في ذلك لا يتمثّل في ضُعْف مكانة البعض، كأسعد الصاحب مثلًا، بل في عدم وجود عالِم متّفِق بشكل كامل مع سياسة الاتحاديين، بالرغم من وجود البعض ممّن يَختلِفونَ مع العروبيين، لكن لماذا؟

---

(159) **المفيد**، العدد 686 (8/ 5/ 1911).

(160) مثال ما قالته **المفيد**: "نحن العثمانيين في الأزمات الخارجية لا أحزاب بيننا ولا طوائف ولا مذاهب" (العدد 794 (30/ 9/ 1911)).

(161) Rashid Khalidi, "The 1912 Election Campaign in the Cities of Bilad Al- Sham," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, no. 4 (November 1984), pp. 461-474.

السبب ببساطة يَكمن في سياسة الاتحاديين نفسِها، إضافةً إلى التأثير غير المباشِر لنشاط العروبيين، فمنذ وُصولِهم إلى الحكم لم ينجح الاتحاديون في تبديد مَخاوِف العلماء المُحافِظين تجاه سياستهم، خصوصًا في ما يتعلَّق بالجانب الديني وغلَبة الطابع العَلْماني على سلوكهم. والراجِح أنّهم لم يحاولوا في الأساس التقرُّبَ من هؤلاء العلماء، فالمُقرّبون منهم، كأسعد الصاحب وصالح التونسي على تفاوُت نفوذ كلّ منهما، كانوا قد فقدوا جزءًا كبيرًا من نفوذهم إثر تَداعِيات فِتنة رمضان 1908 والجمعية المحمديّة في 1909 على ما يبدو. إلى ذلك، كان تَضاؤلُ نفوذ الصاحب والتونسي يَحدث في فترة ازدادَ فيها نفوذُ علماء شعبيّين أمثال بدر الدين الحسني أو عيسى الكردي، اللذين لم يكُنْ من السهل كَسْبهما إلى صفوف الاتحاديين. فالحسني كان ماهرًا في عدَم رغبته بإظهار ميله لِخَطّ سياسي على حِساب آخر، أمّا الكردي، فقد خالَف بِدوره، وعبر فرعه من الطريقة النقشبندية، سياسةَ أسعد الصاحب بالتحالُف مع الاتحاديين، فبَقيَ على وَلائه للسياسة الإسلامية التي ترسَّخَت في عهد عبد الحميد. وإلى ذلك، لا يمكن إنكار وجود تأثير للعُروبة حتى في أوساط المُحافِظين، فيمكننا أن نتخيَّل أنّ مَطالب العروبيين المتعلقة بمسألة اللغة العربية قد لامَسَت العلماءَ المُحافِظينَ، بشكل أو بآخر، وبالرغم من عدم وجود ما يؤيّد هذه الفرَضية، إلا أنّنا نعثر على دليل لتأثّرهم بالعروبيين في قضيّة أخرى.

ففي آب/ أغسطس 1911، وقبل أن تبدأ الحَملة الانتخابيّة بفترة قصيرة، انشغلَ السوريون بقضية عُرفَت باسم "مشروع الأَصْفَر"، التي ظهرَت في تشرين الأول/ أكتوبر من العام الفائِت، خُلاصَتها أن رجل الأعمال اللبناني نجيب الأصفر سعى للحُصول على امْتِياز من الحكومة، يحصل فيه على حَقّ استثمار جزء ممّا عُرِف بـ"الأراضي المُدوّرة"، وهي مِساحات كبيرة من الأراضي كانت مِلكًا لعبد الحميد وصادرَتها الحكومةُ في ما بعد، إلّا أنّ ما أُشيع عن خُطّة الأصفر لإشراك رؤوس أموال أوروبية، إضافةً إلى دخول بعض الأراضي الفلسطينية ضمنَ المشروع، أدّى إلى اتّهام المشروع بأكمله مع صاحِبه بكِونه جزءًا من مُخطّط صهيونيّ للهيمنة على مساحة واسعة من الأراضي في فلسطين.

وعلى خلفيّة هذا المشروع وشُبهة التعاون مع الصَّهايِنة، ما يعني تورُّط الحكومة في الأمر أيضًا، انقسمَ العُروبيون بين فريق مُعارِض له بشدّة، على رأسه محمد

كرد علي وشكري العسلي وصلاح القاسمي والعروبيون الفلسطينيون، وفي مقدّمهم نجيب نصار عبر جريدته **الكرمل**، وبين فريق دافعَ عن المشروع لاعتقاده بكونه من المشاريع المُفيدة للمنطقة، وعلى رأسه عبد الغني العريسي وبعض العروبيين من الصحافيين اللبنانيين، الذين كانوا على صِلة بنجيب الأصفر[162]، وقد وُجد مِن بين العروبيين مَن دعا إلى التعامُل بعَقْلانيّة مع الأمر كما فعل رفيق وحقّي العظم[163]. على كلّ، وبالرغم من هذا الانقسام، بدا أنّ الدعاية السلْبيّة التي انتشرَت عبر **المقتبس** و**الكرمل** وغيرهما من الجرائد، قد جعلَت من المشروع قضيّةَ رأي عامّ، كان بِعُمومِه معارِضًا له، بخاصّة وأنّ الدعاية المناهِضة للمشروع كانت تترافق مع تركيز في الصحافة، واللافِت في هذا كلّه هو تأثّر المُحافِظين بهذا المُناخ العروبيّ المناهِض للصهيونيّة، فنَجِد مختار المؤيد، أحد الشخصيّات البارزة بين المُحافظين، يكتب في **المقتبس** معارِضًا هذا المشروع[164]، ليُشكّل بالتالي دليلًا على عدم اتفاق المُحافِظين الدمشقيين، من علماء أو مقربين منهم، مع سياسات "الاتحاد والترقّي".

وأمام هذه الوقائع، وفي نَظرة أوسع لأحوال دمشق، يمكن القول إنّ تَحوُّلًا كبيرًا قد طرأ على سياسة علمائها بالعموم تجاه السلطَنة، فليس بلا دلالة ألّا يَجدَ النظام الحاكم عالِمًا ذا مكانة يُدافِع عنه في دمشق، فحتّى في العهد الحميدي كان هناك علماءُ ذوو مكانة أظهروا ولاءَهم لنظام عبد الحميد من دون أن يصلوا في الوقت ذاته إلى درَجة مُعاداة الإصلاح والإصلاحيين. هكذا، ولأوّل مرة، بات على السلطنة أن تستعين بعلماء من خارِج دمشق يُروِّجون لسياستها فيها، وكان أبرز هؤلاء هم عبد العزيز الجاويش من مصر وأسعد الشقيري من فلسطين. إلا أنّ علماء الاتحاديّين لم يتميّزوا بشيء سوى مُوالاتهم للنظام الحاكم، ودون ذلك لم يكونوا على المُستوى العلميّ المأمول، إذ غلب على خِطابهم التّسْييس على حساب الجَدارة الفقهيّة، وأظهروا إشارات سلبيّة تجاه المسيحيين، العرب منهم بالخُصوص، جعلَتهم

(162) **لسان الحال**، العدد 6466 (26/ 10/ 1910)؛ **المقتبس**، العدد 528 (19/ 11/ 1910)؛ **الحقيقة**، العدد 370 (14/ 8/ 1911)؛ **البلاغ**، العدد 13 (21/ 9/ 1911)؛ **المفيد**: العدد 775 (26/ 8/ 1911)، العدد 838 (20/ 11/ 1911).

(163) **المفيد**: العدد 779 (31/ 8/ 1911)، العدد 780 (2/ 9/ 1911).

(164) كتب افتتاحية بجزأين بعنوان "أراضي الأمة"، عارض فيها مشروع الأصفر من باب شبهة التعاون مع الصهاينة، في: **المقتبس**: العدد 512 (31/ 10/ 1910)، العدد 514 (2/ 11/ 1910).

يستبعِدونَ هذه الفئة من خِطابهم، وبالتالي عدَم اعتبارهم مشمولينَ ضِمن رعايا الدولة. وكان ذلك على عكس توجُّه العروبيين، الذينَ كانوا يُشدّدون على المُواطَنة المكتملة لأقرانهم المسيحيين، ويهاجمون أيَّ خِطاب يمَسّ بهم، وهذا ما فعله مثلًا رشيد رضا في ردوده على حَملة الجاويش عليه[165]، بينما واجهَ الشقيري حملة من العروبيين على أثر خطاباته أثناءَ الحملة الانتخابية لمصلحة الاتحاديين[166]، والتي تميَّزت بطابع طائفي واضِح، بخاصّة في مدينة متعددة الانتماءات كبيروت، التي كانت، وللمفارقة، تتعرَّض لقَصْف الأسطول الإيطالي في تلك الأثناء[167].

على كلّ حال، مع الانتهاء من الانتخابات، قام الاتحاديونَ بمُهاجمة العروبيين، فقد تعرَّض شكري العسلي لمحاولة قتل في دمشق، ومن ثمّ أُغلق نادي الحزب الائتلافي فيها بأمر من الحكومة، ولوحِقَ العروبيون، فأُقفلت **المقتبس**، وهرب كرد علي والعسلي والزهراوي إلى القاهرة. وبِسقوط حكومة الاتحاديين في تموز/ يوليو 1912، هدأَت الأمور قليلًا، فعادَ العروبيون من القاهرة، على أنّ الأمر لم يَعْنِ نهاية نظام الاتحاديين، ولا حتى تَراجُع نِضال العروبيين ضدّهم.

(165) **المنار**: مج 14 (30/ 1/ 1911)، مج 15 (9/ 12/ 1912)، مج 16 (8/ 1/ 1913).
(166) **المفيد**، العدد 925 (9/ 3/ 1912).
(167) Khalidi, *British Policy*, p. 238.

الفصل التاسع

وداع السَّلطنة

1 - لا مركزيّة ولا انفصال

أدرك العُروبيّونَ بسرعة أنّ التغيير مُستعصٍ في السلطَنة بشكل عامّ، وبأنّ السلطة العثمانية التقليديّة نفسها قد تلاشَت وحَلَّت محلَّها دولةُ الاتحاديين، وأنّ حقوقَهم كانت صعبة المَنال، ومصيرَهم يشوبه الغموض، فلم يشعر العُروبيون بفرق كبير في سياسة الدولة بعد الإطاحة بحكومة الاتحاديين، وعزَّزت مِن هذا الشعور صَدْمتهم من إدارة الدولة لحَرْبها مع إيطاليا في ليبيا، الأمر الذي أدّى إلى حالة من الإحباط طاولَت حتى الطبَقات الشعبية، ذلك أنّ الدولة لم تُظهِر عجزَها في إرسال التعزيزات العسكرية إلى ليبيا فقط، بل أظهَرت غرَقَها في صِراع على السلطة بين الفرقاء السياسيين في إسطنبول[1]، وهكذا إلى أن بلغَت صدمةُ العروبيين ذَروتها عَقبَ اتفاق الصلح الذي وقّعته الدولة مع إيطاليا في 15 تشرين الأول/ أكتوبر 1912، وهو الاتّفاق الذي اعتبره العرب مُهينًا لدولتهم، وبمثابة "عار على العثمانيين لا يمحوه الدهر"[2]. وفي الأثناء، لم تتوقَّف المَصائب السياسية، إذ لم تتوصَّل الدولة إلى صُلْحها مع إيطاليا إلّا للتركيز على الحرب البَلْقانية الأولى التي بدأَت في تلك الفترة، والتي كان تأثيرُها المَعنويّ على العرب مُشابهًا لتأثير احتِلال ليبيا، إذ يقول رشيد رضا: "وقد كانت الحرب البَلقانيّة - العثمانية آخر صَدمة

(1) Stanford Shaw & Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. 2: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1977), pp. 289, 293-296.

(2) **الحقيقة**، العدد 417 (8/ 2/ 1912).

صدمَت الشرق، فأتَتْ على هَدْم آخِر رُكن للاستقلال في آخر مملكة مستقِلّة فيه أو كادت"[3].

في المُحصِّلة، أدَّت هذه الظروف إلى اقتِناع العرب باستِحالة تحقيق مَطالِبهم عبر مُواصَلة العمل بالطريقة السابقة، مُكتفين بالضغط البرلماني والحملات الصحافيّة، فقد خسرَ العُروبيون ممثِّليهم في البرلمان، وكانت صحافَتُهم تتعرّض للتضييق. هكذا، وأمام حالة سياسية بدَت فيها السلطنة تُنازِع للبقاء، بات على العروبيين أن يعملوا على برنامج سياسيّ واضِح المَعالم، عبّرَ عن نفسه في المُطالَبة بحكم ذاتيّ لمنطقتهم، وهو المشروع الذي سُمّي وقتَها باللّامركزيّة الإدارية، وهو اسم الحزب الذي أسّسوه في مرحلة لاحقة في كانون الثاني/ يناير 1913.

لقد كان "حزبُ اللامركزيّة الإداريّة" المؤسّسةَ السياسية الأكثر نُضجًا ضمنَ النشاط العروبي، ومثّل المِنبر شِبْه الحَضْري للعروبيين آنذاك، لكنه برغم تصدُّره واجِهة العمَل العروبي كانت تجارب حزبية أخرى قد ظهرَت قبله، مِنها ما لم يُكتَب له البقاء ومِنها ما استمرَّ فترةً أطول مِن حزب اللامركزية نفسه. وقد عبّرَت ظُروف تأسيس هذه التجارب الحزبيّة عن مُيول جديدة في النشاط العربي، نستعرضُها في أهم ثلاث تجارب؛ ففي نهاية 1909، وبتأثير مُحتمَل مِن نشاط "تركيا الفتاة" و"الاتحاد والترقّي"، ومن المُناخ السياسي والثقافي في إسطنبول، قامَ كلّ مِن سليم الجزائري وعزيز علي المصري بالاشتراك مع عبد الحميد الزهراوي بتأسيس الجمعية القحطانية، التي ركّزت في نشاطها على الجانِب المتعلّق بدعم الثقافة العربية، ولئن انحلَّت الجمعيةُ نتيجة مُغادرة الجزائري والمصري إلى اليمن للاشتراك في الحملة العسكريّة لإخْماد ثورة الإمام يحيى[4]، إلا أنّ الضابِطَين العروبيَّيْن أعادا التجربة في 1913، عبر تأسيس حزب ضمّ الضّبّاط العروبيين هو "جمعيّة العهد". وفي هاتين التجرِبتينِ كانت الصلة الدمشقية عبر سليم الجزائري، الذي كان ممثّل العُروبية الدمشقية المولودة من رحِم التجربة الإصلاحية في دمشق.

إلى ذلك، كان العروبيون مِن الجيل الثاني قد أظهروا ميلًا للتخلّي عن سياسة

(3) **المنار**، مج 16 (7/ 5/ 1913).

(4) بخصوص هذه الثورة، يُنظر: توفيق علي برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، 1908-1914**، رسائل وبحوث (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1960)، ص 149-159، 226-250.

أقرانهم من الجيل الأول، المُتمثّلة بالبراغماتية وتجنُّب الصدام، فالراجح أنّ هذه السياسة لم تكن تتناسَب مع حماسة شباب الجيل الثاني، وبهذا، سبَقوا رجال الجيل الأوّل إلى تأليف الجمعيّات السياسية، فنتيجةً لتَراكُم خبرة الشباب العروبيين الذين شكّلوا "المُنتدى الأدبي" في إسطنبول، وبانْتِقال بعضهم لإكمال دراسته في باريس، قاموا بتأسيس أوّل جمعيّة سياسية عربيّة تعمل في السرّ، وهي "جمعية العربية الفتاة"، وذلك في 1909[5]، وضمَّت بين أعضائها شبابًا دمشقيين أبرزُهم أحمد قدري وجميل مردم بك ومصطفى الشهابي، إضافة إلى العروبي البيروتي البارز عبد الغني العريسي صاحب الخبرة الصحافية المتميّزة. وإضافة إلى ما تميّزَت به الجمعيّة من تشديد على الطابع السرّيّ في النشاط وكَسْب الأتباع الجدد، كانت أوّل تشكيل سياسي يَهدِف إلى تحقيق استقلال العرب، من دون أن يذكر ذلك في مُراسَلاته الرسمية.

على العموم، في فترة قاربَت عامًا، ما بين حزيران/ يونيو 1912 والشهر ذاته في 1913، كانت الأوضاعُ تزدادُ سوءًا على أرض الواقع، ففي دمشق اختفَت الحَماسة للحرب ليحلّ محلَّها "الجُمود المُطلَق في الشعب وانقِطاع الآمال وخَوَر العزائم"[6]، فيما كانت ظروف الحرب قد أكملَت الضُّغوطَ التي راكمَتْها ضوضاء الانتخابات والحمَلات على حوران والكَرَك، ليؤدّي ذلك كلُّه إلى ارتفاع الأسعار وانتشار الفقر[7]. وذلك في وقت أظهرَت فيه السلطات المحليّة عزْمها على المُضِيّ بسياسة التتريك، بالرغم من أن الحكومة المركزية لم تكن حكومةً اتّحاديّة، ففي نهاية 1912 جرَت تسميةُ اثنين من الشوارع الجديدة في دمشق بأسماء تركية، الأمر الذي سمّته **المفيد** "تلاعُبًا بالتاريخ"[8]. ولئن وصلَ إلى الصدارة العظمى عربيّ هو محمود شوكت باشا،

---

(5) تاريخ تأسيسها غير متّفق عليه، لكن خيرية قاسمية ترجّح بحسب الوثائق التي اطلعت عليها أن يكون في 1909 وليس في 1911، يُنظر: **مذكرات عوني عبد الهادي**، تقديم وتحقيق خيرية قاسمية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 21.

(6) **المفيد/ الفتى العربي**: (36-1121) 7/ 11/ 1912.

(7) **المفيد**: العدد 970 (30/ 4/ 1912)، العدد 1207 (20/ 2/ 1913)، العدد 1209 (23/ 2/ 1913).

(8) **المفيد**، العدد 1140 (3/ 12/ 1912). سمّي شارع باسم "ناظم باشا زوقاغي"، والآخر "سيف الدين بك زوقاغي"، الأول باسم الوالي السابق المكروه، والثاني باسم أحد كتبة قومسيون التحرير.

وإلى وِلاية سوريا عربي آخر هو عارف بك المارديني[9]، في شباط/ فبراير 1913، إلا أنّ الأمور لم تتحَسّن في دمشق، بل ازْدادَت سوءًا، فالوالي الجديد، وبالرغم من سُمعته كمعارض للاتحاديين، لم يكن بيده أن يُحدِث تغييرًا يُرضي العروبيين، وذلك بالنظر إلى السياسة المركزيّة الشديدة للحكومة، والرّاجِح أنّه لم يُبد نيّة تجاه التغيير في الأساس، فبِالرغمِ مِن الأجواء الإيجابيّة التي نتجَت عن اجتماعه ببعض علماء دمشق وأدبائِها بِخصوص قضيّة تدريس اللغة العربية في المدارس، إلّا أنّ الأمر لم يتحقّق. إلى ذلك، كان الاتحاديون الدمشقيون قد نجحوا في كسب الوالي الجديد على ما يبدو، فعدا عن الوَلائم التي كانت تُقام على شرفه، أشيع بأنّ عبد الرحمن اليوسف قد رشا الوالي، وضَمِن تعيين أحد أقاربه في وظيفة قائمقام[10].

وقد تجلّى انحياز الوالي إلى الاتحاديين الدمشقيين في الاجتماع الذي ضمّه إلى عدد من الأعيان، وذلك "لانتخاب لجنةٍ تُنظّم لائحةً بالإصلاح الواجِب تطبيقه في هذه الولاية"، فقد حاول الوالي أن يجعل انتخاب اللجنة مقتصِرًا على الأشخاص الذين دعاهم للاجتماع، الأمر الذي أثارَ اعتراض العسلي والشهبندر والإنكليزي، الذين كانوا حاضِرين، لكنّ اعتراضَهم لم يؤدِّ إلى نتيجة ترضيهم، ففي النهاية تَمَّ اختيار 160 شخصًا، معظمُهم من الاتحاديين لينتخبوا اللجنة[11]. وفي هذا، كانت دمشق تبدو مرّةً أخرى في حالَة معارَضة للإصلاح، عكس بيروت التي نجحَ العروبيّون فيها بتشكيل "الجمعيّة الإصلاحيّة لولاية بيروت" قبل حوالى عامٍ ونصف عام، وتمكّنت مِن صِياغة لائحة بالمطالب الإصلاحية[12]. وفيما فَشِلَ العروبيّون في دمشق، نجحوا في القاهرة فأسّسوا حزب اللامركزية الإدارية العثماني، واختاروا بيروت مقرًّا له، ليكون الأمرُ أشبَه بإقرار بأنّ بيروت كانت عاصِمة العمَل العروبي وقتها. والحقيقة، أنّ تعيين دَوْر بيروت في الحركة العربية، أقلّه بين 1912 و1913، كان ضمن أحد الاختلافات بين دارِسي القومية العربية، المتعلّق "بكيفية تقييم أهمّيّة

(9) كان عضوًا في جمعية الإخاء العربي، وهو "الوطني الذي شهدت بمضاء عزيمته صحراء ليبيا أثناء الحرب"، بحسب: **لسان الحال**، العدد 7186 (21/ 2/ 1913).

(10) **المفيد**: العدد 1265 (30/ 4/ 1913)، العدد 1287 (26/ 5/ 1913)، العدد 1295 (4/ 6/ 1913).

(11) **المفيد**: العدد 1177 (15/ 1/ 1913)، العدد 1182 (22/ 1/ 1913).

(12) **لسان الحال**، العدد 7141 (14/ 1/ 1913).

المراكز والمناطق في بروز العروبة" بحسب الخالدي، فبينما بالغَ البعضُ في دور دمشق والحديث عن المدينة لا عن العروبيين المُنتمين إليها، يُصِرّ الخالدي على أنّ بيروت، التي اعتبرَها الدبلوماسيون البريطانيون والفرنسيون "العاصمة السياسية لسوريا"، كانَت مركزَ ردّ الفِعل السوري على الأتراك، ومركز القيادة السياسية في أواخر 1912، وبِدورهم، اعترف العروبيّون الدمشقيون بمَكانة بيروت، التي سمّاها محمد كرد علي "المدينة الفاضِلة"، ووصفَها شكري العسلي بأنّها "مدينة العِلم وزهرة البلاد العربية، مَطلع أنوار العلوم ومَصدر النهضة الحديثة"[13]. وفيما يقرّ الخالدي بصعوبة تحديد الأسباب الأساسية لهذا الدور السياسي الجديد لبيروت، يؤكّد أنّ التفسيرات الكلاسيكية عن دَوْرها كمدينة بحريّة وتجارية، وقُرْبها من أوروبا، ونشاط الثقافة الأوروبية فيها عبر البِعثات، ليست أسبابًا كافية لذلك[14].

وإن بَحثْنا بدورنا عن أسبابٍ لتصدُّر بيروت واجِهة العمل العروبي، يمكن القَوْل إنّ بيروت كانت، وبالرغم من ضُغوط الحكومة المركزية، لا تزال تتمتّع بِهامِش أكبر من الحرية السياسية والصحافية مقارَنةً بدمشق، التي شهدت في تلك الفترة قَمْع الحكومة المحلية لحَراك شعبيّ لا علاقة له بالنشاط العروبي تمثّل بمُقاطَعة شركة الترامواي، وأدّى إلى مُلاحَقة صحافيين قضائيًّا وأبرزُهم فهمي الغزي صاحب جريدة **بردى**، وعلي الغبرة صاحب جريدة **النديم** الدمشقية، ورضا الصبان محرر "المنتخبات"[15]. هذا بالإضافة إلى أنّ الأعيان الدمشقيين الاتحاديين كانوا أكثر قدرة على عرقلة النشاط العروبي من أقرانِهم في بيروت على ما يبدو.

إلى ذلك، نجدُ تميُّزَ دَوْر بيروت عبر نشاط العروبيين المُنتمينَ إلى المعارَضة فيها، أي إلى الحزب الائتلافي، فبينما كان نادي هؤلاء قد أُقفلَ بعد الانتخابات مباشرةً في دمشق، قام العروبيّونَ البيروتيّون بافتتاح ناديهم الائتلافي بعد خمسة أشهر، أي في أيلول/ سبتمبر 1912، ولم يتمّ إقفاله إلا بقرار منهم، عبّر عن مَزيج من اليأس من سياسة الأحزاب العثمانية، والاعتِراض على أوضاع العرَب في الوقت

(13) **المفيد**، العدد 1255 (19/ 4/ 1913)؛ **القبس**، مج 35، العدد 1335 (15/ 11/ 1913).

(14) Rashid Khalidi, "Ottomanism and Arabism in Syria before 1914: A Reassessment," in: Rashid Khalidi et al. (eds.), *The Origins of Arab Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1991), pp. 54-55.

(15) **المفيد**: العدد 1124 (11/ 11/ 1912)، العدد 1214 (1/ 3/ 1913).

نفسه[16]. على أنّ دور بيروت الطَّليعيَّ هذا سيتعرَّض لانتكاسة، ففي بداية نيسان/ أبريل، وبتعليماتٍ صارِمة من حكومة الاتحاديين برئاسة محمود شوكت باشا، تَمّ إلغاءُ الجمعية الإصلاحيّة البيروتية وإقفالُ ناديها، لتظهر صحفُ اليوم التالي بِصفحةٍ واحِدة فيها بَيان الإلغاء، في تعبير عن استنكار لهذا القرار. وكان لافتًا أنّ هذا القرار، الذي عبّر عن رغبة واضِحة من الحكومة في قمع العروبيين، قد جاءَ بعد فشَل الحكومة في محاوَلتها شقّ صفوف العروبيين، وذلك عبر عَرْض وظائف كبيرة على بعض زعمائهم، إذ رفضَ شكري العسَلي قرار تعيينه متصرِّفًا على اللاذقية، وتبعَه عبد الوهّاب الإنكليزي برفضه قرار تعيينه متصرِّفًا على طرابلس[17]، أمّا رفيق العظم فقد رفضَ مِن الأساس دعوةَ الحكومة إياه لزيارة العاصمة، والتي قيل إنّها كانت بِغاية تعيينه في مجلس الأعيان أو "وظيفة سامِيَة" أخرى في الحكومة[18]. على أنّ هذه البادِرة الاعتراضيّة التي بدأَها العسلي قد شجّعت العروبيين على السّير بها، وأظهرَت حيويّة الحَراك العروبي البيروتي، فإلى جانب الإنكليزي والعظم، رفضَ عروبيّو بيروت المناصب المُقترحة عليهم كما فعل سليم علي سلام وأحمد مختار بيهُم، لكنّ البيروتيّين لم يكتفوا بذلك، بل وصلَ الأمرُ بهم إلى درجة استِقالة عدد منهم مِن مَناصِب كانوا يَشغَلونها في الأساس[19].

في الأثناء، أي منذ آذار/ مارس 1913، كان العروبيّون يعمَلونَ على فِكرة عقدِ مؤتمرٍ عامّ في باريس يضمّ مختلِف الناشِطين العرب، من عروبيين وغيرهم، للبحث في المسألة العربية ضمن السَّلطنة، وكانت أخبار هذا المؤتمر تتواتَر من حين لآخر في الصحافة العربية. ولم يكن توقيت انعِقاد المؤتمر وحدَه ما شكّل ضغطًا على الحكومة، إذ كانت تحاوِل لملَمة خسائرها الحربية، داخِلة في مفاوَضات طويلة مع بلغاريا، ومع فرنسا في الوقت نفسه، سعيًا لموافقتها على قَرْض للسلطنة. بل كانت

(16) **الحقيقة**: العدد 474 (4/ 9/ 1912)، العدد 518 (26/ 2/ 1913)، وفي هذا العدد جاء أنّ سبب الإقفال هو "أنّ الأحزاب السياسية المؤلّفة في العاصمة من أعوام لم تعد على بلادنا بفائدة ما، بل كانت سببًا للشقاق والخصام حتى بين أبناء البلد الواحد".

(17) **المقتبس**: العدد 1137 (12/ 3/ 1913)؛ **الحقيقة**، العدد 521 (13/ 3/ 1913)؛ **لسان الحال**، العدد 7183 (11/ 3/ 1913).

(18) **المفيد**، العدد 1233 (23/ 3/ 1913)؛ **الحقيقة**، العدد 524 (24/ 3/ 1913).

(19) حسان حلاق، **مذكرات سليم علي سلام (1868-1938): مع دراسة للعلاقات العثمانية-العربية والعلاقات الفرنسية - اللبنانية** (بيروت: الدار الجامعية، 1982)، ص 155.

فكرة اجتماع العرب على مُبادَرة سياسية الأولى من نوعها، وكانت إقامَتهم اجتماعَهم هذا خارج أراضي السلطنة من الأمور التي أنذرَت بالخطر بالنسبة إلى الحكومة، فكان عليها بالتالي أن تَحشُدَ أعوانَها في المنطقة لإحباط جهود العروبيين. وهذا ما حصلَ في أواسِط أيّار/ مايو، إذ رتّب كلّ مِن الشيخ أسعد شقير ومحمد المخزومي أحد أعيان بيروت، ومحمد العظم، وعبد الرحمن اليوسف، لاجتماع في بيت الأخير، سمَّتْه الصحافةُ "المؤتمر اليوسفيّ"، ضمّ عددًا كبيرًا من أعيان دمشق ووجهائها، كان الغرَض منه الاعتِراض على فِكرة عقد المؤتمر العربي في باريس، وذلك بالادعاء أنّ من سيَعقِدون المؤتمر العربي لا يمثّلونَ العرب، وأنّ اليوسف وجماعَته مِن الأعيان هُم مَن يمثلونهم، إذ قال: "لأننا نحن أصحاب الأموال والأملاك والأراضي ونحن أرباب الحَلّ والعقد في هذه البلاد فيَجب علينا أن نرفع إلى الصدر الأعظم برقيّة تُعرب عن إخلاصنا للحكومة وتمَسُّكنا بعَرْش السلطنة وعدم اعتمادنا على أعضاء المؤتمر حتى تعلم الحكومة أننا حانِقون على رجال المؤتمر وساخِطون عليهم".

وقد عبّرَ المؤتمر اليوسفيّ، عَبْرَ موقف اليوسف، بشكل واضِح عَمّا أشرْنا إليه من قبل، بخصوص خَشْية بعض الأعيان من فِقدان مكانتهم في المجتمع لمصلحة العروبيين، فإلى جانب الكلمات التي ذكرناها على لسان اليوسف، أكثرَ من شَتْم العروبيين وغيرهم: كرد علي والعريسي والإنكليزي وجميل مردم بك وندرة مطران، واتهمَهم بالفِسْق والخروج عن الوطنية والزَّنْدقة. وكان لافتًا أمام هذا الهجوم العنيف من طرف عبد الرحمن اليوسف معارَضَة أحمد الشمعة له، إذ لم يقبل من اليوسف التعدّي على هؤلاء الأشخاص، ودافعَ عنهم وعن سُمعتهم ووطنيّتهم، وخصّ منهم جميل مردم بك وعبد الغني العريسي، وعندما سأله اليوسف هل يرضى باللامركزيّة، أجابَه الشمعة بأنّه يوافق على المَطالِب الإصلاحية التي اتَّفق عليها الدمشقيون[20]. على أنّنا نجد في موقف أحمد الشمعة هذا نموذجًا جديدًا للتغيُّر في طبقة الأعيان، يتوافَقُ مع نموذج شفيق المؤيد ورشدي الشمعة، وهو ما يخالف رأي فيليب خوري ورشيد الخالدي بخصوص الشمعة، الذي يقول بأنّ أحمد الشمعة كان من الأعيان المحافِظين ذوي النزعة العثمانية، بينما كان ابنه رشدي من الجيل الأصغر منتمِيًا إلى

(20) المفيد: العدد 1285 (24/ 5/ 1913)، العدد 1287 (26/ 5/ 1913)، العدد 1288 (27/ 5/ 1913).

العروبيين[21]، وهذا دليل آخر على إشكالية الاعتماد الكلّي على النظرية الطبَقيّة في دراسة حركة المجتمع الدمشقي.

على أنّ هذه الحملة المناهِضة للعروبيين في دمشق لم تكن لِتكتمِلَ من دون إضافة طابع دينيّ إليها، إذ أوعزَت جماعة عبد الرحمن اليوسف إلى "خِصّيص" الأخير، أي أسعد الصاحب، أن يتولّى الجانب الديني من الحملة، فأخذ يجتمع بالَمشايخ لهذا الغرض ويُروّج بينهم أنّ المشارِكين في مؤتمر باريس قد "خالَفوا اللهَ ورسولَه"، وأكملَ نشاطه في المشاركة بجمع التواقيع على عريضة المؤتمر اليوسفي، بالاشتراك مع أديب تقي الدين، نقيب أشراف دمشق، وكان لافتًا أنّ أحد أعيان المدينة، عطا الله الكيلاني، رفضَ التوقيع وطردَ الصاحب وتقي الدين[22]. وهنا أيضًا نجد دليلًا على ما أشرْنا إليه سابقًا بخصوص عدم وجود تأييد شعبي لسياسة الاتحاديين حتى بين الأعيان من غير المُتعاطِفين مع الحركة الإصلاحيّة ونشاط العُروبيّين. وفي كلمات أخرى، يمكن القول إنّ هذا يُشكّل دليلًا على وجود فئة اجتماعية لم تكن صغيرةَ الحَجْم أحجمَت عن الانخِراط في الصراع السياسي المباشِر بين العروبيين والاتحاديين، لكنّها في الوقت نفسه لم تكن راضية عن سياسة الاتحاديين ولا حتى قانِعة بها، وعند اللزوم لم تتردَّد في التعبير عن ذلك.

وفي مُقابِل نشاط اليوسف وجماعته، والعريضة التي أرسَلوها إلى العاصمة، أرسلَ العروبيّونَ بدورهم برقية مضادَّة إلى الحكومة، جاء فيها:

"نشرَ بعضُ السوريّين المَعروفينَ في أوروبا بَيانًا صَرّحوا فيه أنّهم سيعقِدون مؤتمرًا للوقوف في وجه الاحتِلال الأجنبيّ في سوريا وفلسطين، الذي تلمح إليه الجرائد في أوروبا، ودَعَوْا إلى معونتهم مَن يهمّه [تهمّه] وِقاية الوطن من هذا الاحتلال، فاستحسن مسعاهم كلّ صادق لوطنه مُخلص لدولته. وقد بلغَنا أنّ جماعةً في دمشق قاموا يقبّحون مناهضة هؤلاء لاحتلال الأجانب، كأنّه سَرّهم ما حلّ

---

(21) فيليب خوري، **أعيان المدن والقومية العربية: سياسة دمشق، 1860-1920**، ترجمة عفيف الرزّاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1993)، ص 105؛
Rashid Ismail Khalidi, *British Policy Towards Syria & Palestine, 1906-1914: A Study of the Antecedents of the Hussein-the [sic] McMahon Correspondence, the Sykes-Picot Agreement, and the Balfour Declaration*, St. Antony's Middle East Monographs 11 (Oxford: Ithaca Press, 1980), p. 304.

(22) **المفيد**: العدد 1289 (28/ 5/ 1913)، العدد 1290 (29/ 5/ 1913).

بإخوانهم في طرابلس الغرب والروملّلي من النّكَبات المؤلمة، فَساءَ عملُهم هذا كلَّ محبّ للخلافة الإسلامية والسلطنة العثمانية مُبغِض للسيطرة الأجنبية، فنحن بصفَتنا من أفراد الأمّة العثمانية نَحتجُّ على أولئك الجماعة المُعاكِسين لمسعى مواطِنينا في أوروبا، المبنيّ على خُلوص النيّة للدولة والوطن، ونعرض لفخامتكم أنّنا بريئون من هذه الجماعة المُعاكِسة المُريبة، ونسترحم إنقاذ اللائحة الإصلاحية المتقدّمة قبلًا لمَقامكم السامي من المجلس العمومي بواسطة ولاية سورية والأمر لوليّه"[23].

ومن أهم الموقِّعين على هذه البرقية: سليم البخاري، عثمان العظم، شكري العسلي، عبد الوهّاب الإنكليزي، عبد الرحمن الشهبندر، رشدي الشمعة، محمد وأحمد كرد علي، محمد عيد القاسمي، ظافر القاسمي، خليل مردم بك، علي الغبرة، فخري البارودي، لطفي الحفار، محمد كامل القصاب، وفؤاد حنتس من بيروت، الذي تُوُفِّي بعد ذلك بأيام.

وكانت حِدّة الاستِقْطاب الذي نشأ في هذه الأثناء تَتصاعَد، ووصلت الأمور إلى درجةٍ أشبه بحالة صِراع مفتوح، فأمام مواجهة العُروبيّين الدمشقيين خُصومَهم الاتحاديّين في المدينة، بات على هؤلاء أن يُصعّدوا هجومَهم، فمِن جِهة قام كلّ مِن عبد الرحمن اليوسف ومحمد فوزي العظم بحَمَلات صحافية على العروبيين في جرائد إسطنبول، استدعَت ردودًا من العروبيين، أبرزُها ذاك الذي كتبَه سيف الدين الخطيب[24]. ومن جهة أخرى تعزَّزت صُفوف الاتحاديين بانْضِمام شخصيّة على مستوًى رفيع إلى فريقهم، تمثَّلَتْ بِشكيب أرسلان، فقد كان أرسلان المعروفُ بقُربه من علماء دمشق الإصلاحيّين، بخاصّة جمال الدين القاسمي وطاهر الجزائري، وبالرغم مِن تعاطُفه مع مَطالِب العروبيّين، إلا أنّه لم يتّفق مع سياسَتِهم في المُطالبة بالإصلاح، وعلى هذا الأساس عارَض انعِقادَ المؤتمر العربي في باريس، وانخرطَ في نشاط الاتّحاديين الدمشقيين المُناهِض للعروبيين، وبهذا نَجِده يَسعى مع عبد الرحمن اليوسف لضمان توقيع رِجال دين مسيحيين على العريضة المُعارِضة للعروبيين[25].

---

(23) **الحقيقة**، العدد 539 (2/ 6/ 1913).

(24) **المفيد**: العدد 1299 (9/ 6/ 1913)، العدد 1309 (21/ 6/ 1913).

(25) شكيب أرسلان، **سيرة ذاتية**، إشراف وتحرير سوسن النجار نصر (المختارة، لبنان: الدار التقدمية، 2008)، ص 92؛ **المفيد**، العدد 1299 (9/ 6/ 1913).

بكلّ الأحوال، انعقدَ المؤتمر العربي في حزيران/ يونيو، وأرسلَت الحكومة مبعوثًا للتفاوُض مع قيادة المؤتمر بخُصوص الإصلاحات، وتوصّلَ الطرفانِ إلى اتّفاق على الخطوط العريضة، على أن يذهب بعضُ أعضاء المؤتمر إلى العاصِمة لبحث التفاصيل. وعلى الفور، استقبلَت الصحافةُ هذه الأخبارَ بإيجابيّة، وعكسَت على صفَحاتِها مُناخًا من التفاؤل، إلا أنّ واقِع الأمور كان أعْقَدَ من هذا، ففي ما يتعلّق بالحكومة، بدا أنّها لم تكن راغِبةً بمنح العروبيين هذا المَكْسب السياسي، فقد ماطَلَت في تنفيذ المطالب الإصلاحية، في وقت كانت تعالجُ فيه ملفّ الأزمة البَلْقانية واستِعادة أدِرْنة، وبتحقيقها ذلك كانت الحكومة أقدر على المُناوَرة مع العروبيين، فاستمرَّت في مماطَلتها، ففي أواخر آب/ أغسطس أعطَت الإشارة إلى أعوانها في دمشق للقِيام بتحرُّك مضادّ جديد ضدّ العروبيين، وذلك عبر دعوة وفد يشمل الاتحاديين والمُحافِظين فيها، مهمَّته السفَر إلى العاصِمة ليمثّل الفريق المُعارِض للعروبيين فيها، ومن أبرز المشارِكين في هذا الوفد: شكيب أرسلان، عبد الرحمن اليوسف، محمد فوزي العظم، محمد العظم، أمين الترزي، عبد المحسن الأسطواني، وانضمّ إليه في إسطنبول كلّ من صالح التونسي وعبد العزيز الجاويش. والجديد في هذا الحَراك المناهِض للعروبيين، محاوَلة الاتحاديين الدمشقيين هذه المرة كَسْب بدر الدين الحسني إلى جانبهم، فبعد أن رفضَ دعوتهم للاشْتراك في الوفد، معتذرًا بأنّ الدعوة سياسية وهو "بعيد عن السياسات"، واصلَ الاتحاديّون ضغوطَهم عليه عبر الوالي، فقبل الدعوة، ثم عاد وتراجع عنها[26].

ما جرى بعد ذلك، أي في الفترة ما بين آب/ أغسطس ونيسان/ أبريل من العام اللاحِق، كان حافلًا بالتناقُضات، واللافت أنّ العروبيين الدمشقيين تحديدًا منَعوا هذه التناقضات من أن تصل إلى درجة استِئناف الصراع مع الاتحاديين، فالحكومة تركَت مِن جهةٍ وفدَ اللاإصْلاحيين يلعب ورقة المشاعِر الدينية ومحاولة كسْب المُسلِمين العرب إلى جانِبهم، الأمر الذي واجهَه كرد علي بدوره[27]؛ بالإضافة إلى حمَلات من صحافة الاتحاديين أنكرَت أيّ اتفاق بين الحكومة والعروبيين من الأساس، وأنّ الإصلاحات إنّما هي مبادرة من الحكومة نفسها[28]، وهو ما يمكن اعتبارُه صحيحًا

(26) **المقتبس**: العدد 1290 (13/ 9/ 1913)، العدد 1291 (14/ 9/ 1913).

(27) **المقتبس**، العدد 1286 (8/ 9/ 1913).

(28) افتتاحية لخليل زينية منقولة عن الأهرام، في: **المقتبس**، العدد 1282 (30/ 8/ 1913).

عمَليًّا بالنظر إلى أنّ الإصلاحات التي وافَقت الحكومة على منحها للعرب كانت غير مُتوافِقة مع ما اتفقت عليه مع أعضاء المؤتمر في باريس، فضلًا عن أنّها جاءَت دون المستوى المقبول[29].

وفي الوقت نفسه، زادَت الحكومة من ضُغوطها على حَليف العروبيين في العراق، السيد طالب النقيب، وروّجَت إشاعات تتّهمُه بالرغبة في انفِصال إقليم البصرة عن السلطنة، الأمر الذي أدى إلى توقيف **المقتبس**، لوقوفها إلى جانبه، فأصدر شكري العسلي **القبس** مكانَها، وبعد شهرين من ذلك جرى إقفال **المفيد** لنشرها رسالةَ تهديد وصلَتْها باسم "فِدائي للأتراك"، فيها ذَمّ للعرب وتهديد للعروبيين الذين سَمَّت مِنهم العسلي والزهراوي، وعاوَدَ العريسي إصدار جريدته باسم **فَتى العرب** بعدها[30]. وبالرغم من ذلك كلّه، حافَظَ كلّ مِن محمد وأحمد كرد علي والعسلي على نَبرة مُعتدِلة تجاه الحكومة توحي بتصديقِهم وعودها وإيمانِهم بأنّ الإصلاحات في طريقها إلى التطبيق، بينما كان زُملاؤُهم في القاهرة أقلَّ تفاؤلًا منهم، وهذا ما نجده في "بيان للأمّة العربية مِن حِزْب اللامركزية"، الذي نشرَه رفيق العظم في التاسع من تشرين الأول/ أكتوبر، والذي استنكر فيه، بلُغَة دبلوماسية، مُماطَلة الحكومة في تنفيذ الإصلاحات، منهيًا البيان بِنَصّ برقيّة لتُرسَل إلى الحكومة للمُطالَبة بشكل صريح بتبَنّي نظام اللامركزية الإدارية. وكان لافِتًا في هذا الحدَث، أنّ بيان رفيق العظم، الذي نشرَه رشيد رضا كاملًا في المنار، اكتفى شكري العسلي منه بنَشْر نصّ البرقية فقط في **القبس**، ربّما رغبة منه بعدم التصعيد مع الحكومة[31].

وقد ظهرَت هذه الرغبة في الأيام الأولى من 1914، بعد أن قَبِلَ عبد الحميد الزهراوي تعيينه في مجلس الأعيان، وذلك من دون استِشارة الزعماء العروبيين، فبينما كان لهذا الحدَث تأثير في تَصدُّع جبهة العروبيين، سارعَ بعضُهم، وفي مقدّمهم رشيد رضا، إلى التخفيف من أثَره وإظهار الأمر على أنّه مَكسب للعروبيّين بشكل عامّ[32]. وفي نهاية كانون الثاني/ يناير صدرَت تعيينات جديدة كان للعروبيين

---

(29) أسعد داغر، **مذكراتي على هامش القضية العربية**، تقديم وتحقيق خالد زيادة، ط 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 124-125.

(30) **المفيد**، العدد 1433 (25/ 11/ 1913).

(31) **المنار**، مج 16 (30/ 10/ 1913)؛ **القبس**، مج 13، العدد 1313 (14/ 10/ 1913).

(32) **المنار**، مج 17 (25/ 2/ 1913).

حِصة منها، أبرزُها تعيين شكري العسَلي مُفتِّشًا ملَكيًّا في حلب، ورفيقه عبد الوهّاب الإنكليزي في الوظيفة نفسها في بيروت، وفي هذه المَرّة لم يتردّد العروبيّون في قبول هذه الوظائف، واحتفلَت جرائِدهم بها. لكن هذا المُناخ المُتفائِل تعكّرَ خلال شهر، إذ انتشرَ خبرُ اعتِقال عزيز علي المصري، الأمر الذي صدم العروبيين وأغضبَ الضبّاطَ العرب، إذ جاء الاعْتقال بعد فترة من رَواج إشاعة بقرب تعيين المصري والِيًا على البصرة[33]، وبهذا كشفَ الاتحاديّون عن نَواياهم الحقيقيّة تجاه "المسألة العربية"، فإضافة إلى الصَّفعة المعنوية التي وُجِّهت إلى العروبيين باعْتقال المصري، لم تكن مُعظم مطالب الإصلاح قد تحقّقت، وانعكسَت هذه الظروف على الانتخابات النيابية التي جرت في نيسان/ أبريل، إذ لم تَشهد الانتخابات ذاك الزخم المعتاد، وبينما نجح عروبيّو بيروت في إيصال سليم علي سلام إلى المجلس، لم يُفلح أقرانُهم في دمشق، حيث كان الاستثناء في نَجاح فارس الخوري عن المقعد المسيحي للمدينة وكان قد تمّ الاتّفاق على إضافته قبل فترة[34].

صحيح أنّ الأعداد المُتاحة من **المقتبس** لا تفيد في معرفة تفاصيل العمَلية الانتخابية في دمشق، لكن ما توافر منها، إضافةً إلى غيرها من الجرائد، يُساعِد في تكوين فكرة عنها، فكما أشرْنا قبل قليل، وبالرُّجوع إلى **لسان الحال**، لم يكن هناك الاهتِمام المُعتاد بالانتخابات[35]، حتى أنّها لم تَنقُل أيّ تفصيل عن أجواء العمَلية الانتخابية في دمشق كما اعتادَت في السابق، الأمر الذي يُوحي بوُجود نوع من الإحْباط السياسي أو انعدام الأمَل، وهذا ليس مُبالَغة، وفقًا لما نَجا من أعْداد **المقتبس**، فمن جهة كرد علي، لم يصدر عنه أيّ رأي بخصوص الانتخابات، أقلّه حتى 15 نيسان/ أبريل، أي بعد انتهائها وافتتاح المجلس الجديد، أمّا شكري العسلي فكان قد غادر إلى حلب مقرّ وظيفَته الجديدة من دون تعليق بخصوص الانتخابات، على أنّنا نعثر على ضالّتنا في افتتاحيّة مطوّلة لرشدي الشمعة في **المقتبس**، شرح فيها أولًا سبَب رفضه الترشُّح في هذه الظروف، لكنّ الأهمّ هو النبرة المُتشائِمة التي

---

(33) **القبس**، مج 33، العدد 1333 (6/ 11/ 1913). ولفكرة عن قيمة المصري عند العروبيين الشباب في إسطنبول، تمكن العودة إلى ما كتبه أسعد داغر عنه، واصفًا إياه بـ"أبي الفكرة العربية"، في: داغر، ص 85-90.

(34) **المقتبس**، العدد 1428 (4/ 3/ 1914).

(35) **لسان الحال**، العدد 7484 (3/ 3/ 1914).

ظهرت في ما كتبه، والتي بدَتْ في حديثه العمومي عن هذه الفترة دون تخصيص حدَث معيّن كالانتخابات، لنفهم منه أنّ المشكلة ليست في الحكومة فحسْبُ، بل في الناس أيضًا، بمعنى عدَم وُجود مؤهَّلين للتعامل مع الحكومة لخير البلاد، ونَفهم منه أيضًا أنّ دمشق قد خسرَت معركة الإصلاح التي بدأَت مع جيل "الأسْلاف"[36].

وفي غَمرة هذه الأحداث، وضِمنَ هذا المُناخ من عدَم اليقين والآمال الزائفة، يُطِلّ طاهر الجزائري بعد غيبة طويلة في القاهرة، ليبقى في المِنطقة مدّة ثمانية أشهر تقريبًا مِن بداية تشرين الأول/ أكتوبر حتى حزيران/ يونيو 1914، عشيّة انتِشار خبَر مقتل وليّ عهد النمسا الذي كان شَرارةَ إعلان الحرب العالمية الأولى، إذ سارعَ في العودة إلى القاهِرة إدراكًا منه بقرب وقوع الحرب؛ وفي زيارته هذه تنقّل الجزائري ما بين بيروت وطرابلس والقدس ويافا، وربّما دمشق[37]. وحتى تلك الفترة كان الجزائري خارج دائرة الضوء ولا يُعرف الكثير عن نَشاطه في القاهرة، سوى ما تردّد عن مساعدَته صديقَه علي يوسف في تحرير **المؤيد**، أو الانخِراط في مشاريع علمية، حتى ما أشيعَ عن انخِراطِه في السياسة العربيّة للخديوي عباس حلمي لم يُمكن التثبُّت من حجمه، لكن، وبالنظر إلى الطابع الاستقلالي في شخصيّته، يمكن القول إنّه ربما كان من مؤَيّدي سياسة الخديوي من دون أن يكون له نَشاط ملحوظ في خدمة هذه السياسة.

وكما أنّ التفاصيلَ شحيحةٌ عن نشاط طاهر الجزائري في القاهرة، هي كذلك في الفترة التي زار فيها سوريا، فعدا عن أنّنا لا نعرف شيئًا عن أسبابها، سوى ما ذكرَته جريدة **فلسطين** عن رغبته بالاستشفاء، لا وجود لأخبار عَمّن التقى بهم في هذه الفترة الطويلة، باستِثْناء عيسى العيسى صاحب جريدة **فلسطين**، وتلميذه محمد سعيد الباني، فمحمد كرد علي، تلميذه الوفيّ، لا يذكر شيئًا عنها، وكذلك الأمر بالنسبة لجمال الدين القاسمي، إذ لا يشير إلى لقائه الجزائريَّ بعد مغادَرته أوّل مرة

---

(36) **المقتبس**، العدد 1464 (15/ 4/ 1914).

(37) ليس من المؤكد أنّه وصل دمشق، فمن كلام الباني نفهم أنه التقى به لفترة، وقد حصل ذلك في دمشق، واحتمال أنّ الباني لم يكن مقيمًا في دمشق وقتَها. يُنظر: محمد سعيد الباني، **تنوير البصائر بسيرة (الشيخ طاهر): تتضمن سيرة الأستاذ العلامة الجليل الشيخ طاهر الجزائري منذ نشأته إلى وفاته وإثبات عظمته وكونه عضوًا عاملًا في جثمان الهيئة الاجتماعية طيب الله ثراه** (دمشق: [مطبعة الحكومة العربية السورية]، 1920)، ص 121-123.

لدمشق، فحتى في زيارة القاسمي الثانية إلى القاهرة في ربيع 1913، رفقة البيطار وسليم البخاري، لا أثَر للقاء حدَث بينهما، الأمر الذي يبدو غيرَ منطقِيّ ولعلّه راجِع إلى نقص في مذكّرات القاسمي، ومن غير المنطقي أيضًا ألّا يزور الجزائري صديقَه القديم الذي مات أثناء وجوده في دمشق على الأرجح، في 18 نيسان/ أبريل 1914. لكن، وبالرغم من هذا النقص في المعلومات، هناك إشارات إلى أنّ "شيخ العروبة" لم يكن بعيدًا عن الأحداث في المنطقة، وكان له رأي فيها، وهو ما سنبحثه في الفصل القادم.

2 - السفّاح قادم

لكي نفهم بشكل أعمق طبيعة الأحداث في الفترة ما بين ربيع 1914 ونهاية هذا العام، أي عند وصول جمال باشا السَّفّاح ليحكم سوريا في بداية الحرب العالمية الأولى، علينا الرجوعُ إلى المؤتمر العربي في باريس، ومحاولة فهم ما الذي حدثَ إبّانَ فترة التحضير له وخلال انعِقاده، بعيدًا عن الأوراق والوثائق الرسمية التي صدرَت عنه وجمعَها محبّ الدين الخطيب في الكتاب المعروف، وعمّا قيل من خُطَب أكّدَت الوَلاء للسلطنة ورَفْض التدخل الأوروبي، فإعادة دِراسة المؤتمر العرَبي تُظهر لنا موضوعينِ أساسيّين هَيْمَنا بشكل مُستتر على مُناخ المؤتمر ونشاطه، هما: الاستيطان الصهيونيّ في فلسطين، والاختِلاف في التوجّهات السياسية والشخصية عند المُشارِكين في المؤتمر.

بدايةً، لا يمكن أيَّ دارس لهذه الفترة ألّا يُلاحظ غياب مسألة الاستعمار الصهيونيّ في الخُطَب والقرارات التي صدرَت عن المؤتمر، الأمر الذي بدا كأنّه استِمْرار لغِياب طرح المسألة في مجلس النواب في تلك الفترة، الذي قد يَكون من أسبابه غِياب أبرز شخصيّتين من الناشِطين في هذه المسألة، روحي الخالدي، الذي تُوُفّيَ في آب/ أغسطس 1913، وشكري العسلي الذي خسر مقعدَه البرلماني في انتخابات 1912. على أنّ هذا ليس السبب المُباشِر، ولا يُفسِّر تغييب المؤتمر مسألة كرّسَتْها الصحافة العروبية على أنّها تمسّ حقوق العرب في أرضهم، فضلًا عن كونِها أحَد الأسلحة القوية التي واجَهوا من خلالِها سياسة الاتحاديين. والجَوابُ على هذا التَّغْييب بسيط، ونجدُه عند نيفل مانديل (Neville Mandel)، ففي الفترة التي وُلدَت فيها فِكرة عَقد مؤتمر سياسيّ جامِع للعرب، وُلدت فِكرة جديدة، هي التفاهُم مع الصّهايِنة.

وقد ظهرت هذه الفكرة في شباط/ فبراير 1913، عبر مقال لرئيس تحرير الأهرام داود بركات، الذي يعتبره مانديل "أوّل من اقترحَ عمَليًّا فِكرة التوصُّل إلى اتِّفاق بين العرب والصّهايِنة، وقد جاء مقال بركات في سِياق تدخُّل في سِجال على صفَحات **الأهرام** و**المقطم** بين اثنين من اليَهود، أحدُهما مصري، بِخُصوص سياسة الاتحاديّينَ والعلاقة مع العرب، وبعدَها بأربعة أيام التقطَ حقّي العظم هذه المبادرة، وكتبَ في الأهرام مُنكِرًا أن يكون العربُ مُعادينَ للصهيونيّة، بل هم على العَكْس يُدركون حاجة سوريا إلى رأس المال والقُدرة على التقدُّم وغيرها من الأمور التي تتمثّل في الصهيونيّة، على أنّ الخلافَ مع الصهاينة سببُه رَفْضُ المُهاجِرين التخلّي عن جنسيّاتهم الأصليّة، إضافةً إلى تحَالُفهم مع "الاتحاد والترقّي".

ويبدو أن هذه المبادرة تطوّرت بشكل سريع، ففي أيار/ مايو، وعلى خلفيّة دعوة من إبراهيم نجار، عضو حزب اللامركزيّة، وصلَ إلى القاهرة أحَد الصَّهاينة للتباحُث مع العروبيّين فيها، هو سامي هوكبرغ (Sami Hochberg)، مدير تحرير جريدة **جون تُرك** (*Le Jeune-Turc*)[38] الشهيرة التي تصدر في إسطنبول، والمدعومة من الحرَكة الصهيونيّة، وبقي فيها فترة التقى خلالها عشرين شخصًا من قادة العروبيين من حزب اللامركزية ومن جمعية بيروت الإصلاحية، أهمهم رفيق العظم وداود بركات والشيخ أحمد طبارة وأحمد بيهم، وخليل زينية، وذلك بحسب مانديل الذي درس تقارير هوكبرغ إلى أحد الزعماء الصهاينة في أوروبا، والتي وصفها بأنها "مُذهلة"، فبالرغم من وجود شخصيّات كانت ضدّ الهجرة اليهودية بالأساس، تفاجأ هوكبرغ بحماسة مَن التقاهم من المسيحيين تجاه الهجرة اليهودية، إلى درجةٍ أنّ بعضَهم تمنّى أن يتحوّل اليهود إلى الأكثريّة في فلسطين، أمّا بقيّة الزعماء المسلمين من غير المعارِضين المَبدئيّين للهجرة، فقد عبّروا عن قُبولهم إيّاها لكن بشروطٍ، مِنها تحديد أعداد المهاجرين.

على العموم، لم يكن هناك مَجال للتوصّل إلى اتّفاق مكتوب بين العرب والصهاينة في تلك الزيارة، إذ لم يكن هوكبرغ يملك الصلاحيّة لذلك، كما أنّ العرب لم يَكونوا مستعِدّين لمِثْل هذه الخطوة التي يمكن أن تصوِّرهم على أنهم "باعوا الوطن لليَهود"، وهي التهمة التي طالما رمَوْها في وجه الاتحاديّين، بخاصّة في الفترة التي كانوا

---

(38) هكذا كان يُعَرّب اسم الجريدة في الصحافة العربية.

يستعدّونَ فيها لعَقد مؤتمرهم في باريس. لذا، اتّفقَ الطرفانِ على أن يكون هناك اتّفاق شفَهيّ في هذه المرحلة، بَدا كأنّه اختبار حُسن نوايا، إذْ تعهّد العرب بالتخفيف من الحمَلات الصحافية المناهِضة للنشاط الاستيطاني الصهيونيّ، على أن يَقومَ الصهاينة بدعم العرب عبر حملات صحافيّة تساند مطالبهم الإصلاحية، الأمر الذي لم يتأخر، إذ يؤكّد الخالدي أنّ الشيخ أحمد طبارة قد خفّفَ من هجومه على الصّهيونية في جريدته **الاتّحاد العُثماني**، ونلاحظ انخفاض وتيرة التركيز على المسألة الصّهيونية في **المفيد** أيضًا، والذي قد لا يكون مُرتبِطًا بالاتفاق الشفهي العربي الصهيوني، أمّا الأبرز في هذا كلّه، فهي المُقابلة التي أجراها هوكبرغ مع رفيق العظم لجريدة **جون ترك**، والتي أعادت **الأهرام** نشرها، إذ تحدث العظم عن الهجرة اليهودية من باب سؤال هوكبرغ له عن سياسة حزب اللامركزية تجاه الأقليات، فشدّد بدايةً على حقوق اليهود كعثمانيين وكأجانب، أمّا عن مسألة الهجرة فقال إنّ الحزب لم يدرسها الدراسة الكافية بعد، و"لكني واثق أنه متى وضعت هذه المسألة على بساط البحث، تُحلّ بالاتفاق بيننا وبينكم ووفقًا لمصالح الطرفين، العرب والإسرائيليين".

لكن نشاط هوكبرغ لم يتوقف عند هذه المرحلة، إذ سافر إلى باريس ليحضر أعمال المؤتمر العربي فيها، وهناك التقى كُلًّا من عبد الكريم الخليل وعبد الحميد الزهراوي، رئيس المؤتمر، الذي يدّعي هوكبرغ أنّه كان موافقًا على الهجرة اليهودية لكن بشرطين، أوّلهما أن يتحول المهاجرون إلى مواطنين عثمانيين، والثاني عدم ترحيل الفلاحين العرب من الأراضي المُباعة لليهود[39]. وبهذا، نجد أنّ مجموعة من الزعماء العروبيين كانوا قد بدأوا تبنّي أفكار ومفاهيم جديدة تتناقض مع التصور المشترك الذي بُنيت عليه السياسة العروبية، إن كان من وجود لمثل هذا التصور في الأساس، وهذا هو الموضوع الثاني الذي ظهر بشكل واضح عشية المؤتمر العربي في باريس.

---

(39) Neville J. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I* (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 149-163; Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York: Columbia University Press, 2010), p. 140.

وأيضًا: يوسف خازم، **عبد الكريم الخليل: مشعل العرب الأول** (1884-1915) (بيروت: دار الفارابي، 2017)، ص 210؛ **الأهرام**، العدد 10781 (4/ 6/ 1913)، وهو العدد الوحيد الذي تمكنت من الوصول إليه من أرشيف الأهرام، لكنه كافٍ للتأكد من رواية هوكبرغ.

قبل أي شيء، كان هناك تناقض واضح في عنوان المؤتمر نفسه، فبينما سمّاه منظموه "المؤتمر العربي"، لم يكن في الواقع يمثّل جميع العرب، ولا حتى جميع العرب التابعين للحكم العثماني المباشر، فلم يكن هناك تمثيل لعرب الحجاز أو اليمن، وجاء تمثيل العراق شديد التواضع عبر توفيق السويدي الذي كان يدرس الحقوق في باريس وألقى خطبة عمومية تعبر عن تأييد المؤتمر فحسب، وبالتالي هيمن السوريون واللبنانيون على المؤتمر، الذي وصفته بعض الصحف بالمؤتمر "السوري العربي"، ومنها **المنار**[40]. هكذا، وبعيدًا عن الخطب العروبية التي تُليت في أعمال المؤتمر، وأهمّها خطبة عبد الغني العريسي، كان التركيز على مصير كلّ من ولايتي سوريا وبيروت[41].

في الوقت ذاته، كانت الشهيّة الاستعمارية تجاه هذه المنطقة العربية قد بلغت مرحلة متقدمة مع وصول ريمون بوانكاريه (Raymond Poincaré) إلى رئاسة فرنسا، وتربّص الجنرال هربرت كيتشنر (Herbert Kitchener) على الجانب البريطاني بمصر، وفي مرحلة كانت القوى الأوروبية تتصارع دبلوماسيًّا على تثبيت مناطق نفوذها في المشرق، الأمر الذي انعكس في مباحثات مشاريع السكك الحديدية، أو في المفاوضات العثمانية الفرنسية على القرض الكبير، وهذه كانت من الأسباب التي أقلقت السلطات العثمانية من عقد المؤتمر في مدينة أوروبية، وجعلتها تسعى إلى منع انعقاده. وبدورها، كانت فرنسا مترددة في السماح بانعقاد المؤتمر على أرضها، ولم توافق على ذلك إلا بعد أن ضمنت وجود أصدقاء لها في صفوف المشاركين فيه[42].

في المحصلة، كان العنوان الكبير المخفي وراء المؤتمر هو العلاقات العربية الأوروبية، وذلك في ظل تنامي القناعة بين الناشطين العرب بعدم قدرة السلطنة على حماية المناطق العربية بعد الخسائر التي تعرضت لها في ليبيا والبلقان. وقد أشار الخالدي إلى رواج فكرة قبول بعض العرب بتسليم المشرق العربي إلى قوة أوروبية،

---

(40) **المنار**، مج 16 (1/ 9/ 1913).

(41) أشار عبد الحميد الزهراوي إلى عيوب المؤتمر، سواء على مستوى التنظيم أو المشاركين، وذلك في رسالته الشهيرة إلى رشيد رضا، يُنظر: **المنار**، مج 19 (29/ 8/ 1916).

(42) Khalidi, *British Policy*, pp. 306-309.

وفي السياق ذاته، عثر في الأرشيف البريطاني على عريضة قدّمها مجموعة من أعيان حلب المسلمين والمسيحيين إلى القنصل البريطاني في ربيع 1913، تطالب بالإدارة البريطانية للبلاد في حال تداول الأوروبيون "المسألة السورية". وبدوره يؤكد سليم علي سلام هذا الأمر في مذكراته عن تلك الفترة، بقوله: "ولقد فاتحني بعض الأصدقاء وأبدوا رغبتهم في طلب الانضمام إلى مصر تحت الحماية الإنكليزية، وأبدى البعض الآخر رغبتهم في الاحتلال الفرنسي". وقد أشار سلام أيضًا إلى أنّ بعض المسيحيين من أعضاء جمعية بيروت الإصلاحية كانوا قد أرسلوا في آذار/ مارس 1913 إلى القنصل الفرنسي في بيروت، يسألونه باسم "نصارى سوريا" أن "تستولي فرانسا على البلاد الشامية"[43]، ومن بين الموقعين على هذا الطلب كان الصحافي خليل زينية، الذي سيكون رجل فرنسا الأول في مؤتمر باريس، وقد وردت هذه الوثيقة التي أشار إليها سلام في مجموعة الوثائق الدبلوماسية الفرنسية التي نشرها كوثراني بهذا الخصوص، والتي جرى فيها تداول اسم زينية وغيره[44].

إذًا، كان في المؤتمر أصدقاء لفرنسا، أبرزهم: خليل زينية وندرة مطران وإسكندر عمون وشكري غانم، وهُم بالعموم من المؤيدين لفكرة انفصال سوريا عن السلطنة، والقبول بحلول فرنسا مكانها. وقد مثّل هؤلاء أحد توجهات اللبنانيين السياسية، خصوصًا المسيحيين منهم، على أنّ التوجه اللبناني الأشمل اكتمل بوجود مسلمي الجمعية الإصلاحية في المؤتمر، الذين نجحوا مع زملائهم المسيحيين في إقرار البند المتعلق بالمطالبة بالسماح باستخدام مستشارين أجانب في إدارة الولايات. وبهذا، بدا هذا التوجه اللبناني العام وكأنه استمرار لصراع البيروتيين من أجل استقلال مدينتهم عن دمشق عشية تشكيل ولاية سوريا، كما مرّ معنا من قبل، أو بكلمات أخرى سعي لحلّ "المسألة اللبنانية"، التي كان إسكندر عمون قد شرحها في كتابه الصغير **المسألة اللبنانية** قبل فترة قصيرة من انعقاد المؤتمر، والتي أخفاها في خطبته في المؤتمر ضمن حديثه عن "جامعتنا السورية". فالمسألة إذًا هي فصل من فصول تطور الهويات المحلية في المشرق، أو ما يمكن أن نسميه الميول القُطرية بين

(43) حلاق، ص 128، 179.

(44) **وثائق المؤتمر العربي الأول 1913: كتاب المؤتمر والمراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 81-101.

عرب السلطنة بالعموم، فبينما كان هناك تجاهل للبحث في أحوال العراق، وتجنّب للخوض في أمور مصر، بدا لافتًا غياب أي مشاعر عروبية عند وفود المهاجرين السوريين، خصوصًا اللبنانيين منهم، إذ عبّرت خُطب بعضهم عن نظرة تجاه بقية السوريين باعتبارهم جيرانًا لهم. وبذلك، تمثّل التوجه العروبي في المؤتمر في عبد الحميد الزهراوي، الذي حدّت الدبلوماسية المفرطة التي اعتمدها أثناء المؤتمر من المستوى السياسي في خطابه بالعموم، إضافة إلى عبد الغني العريسي، الذي كانت خطبته ربما أهمّ خُطب المؤتمر، إذ أشار فيها بشكل غير مباشر إلى مسألة الاستعمار الصهيوني بقوله: "فلا أرض بعد اليوم تُستعمر"، فضلًا عن النبرة السياسية المتحدّية في حديثه عن مسألة الانفصال عن السلطنة، بقوله "لا تتطرق إلينا فكرة الانفصال عن هذه السلطنة مادامت حقوقنا فيها مرعيّة محفوظة. فارتباطنا بهذه الدولة يتراوح إذًا بين ضمان هذه الحقوق، فإن كثر فكثر، وإن قل فقل"[45].

هذه الصورة عن اختلاف توجهات أعضاء المؤتمر، وأهمّها تغييب مناقشة الاستعمار الصهيوني لفلسطين، وغلبة المشاعر القُطرية على نسبة كبيرة من المشاركين، تحثّنا على طرح سؤال عن موقف العروبيين الدمشقيين من هذه التوجهات الجديدة. على أنّ الجواب على هذا السؤال ليس بسيطًا ولن يكون حاسمًا في الوقت ذاته، فالأرجح أنّه لم يكن هناك موقف واحد للعروبيين الدمشقيين من هذه التوجهات، إذ يختلف الأمر من واحد إلى لآخر من بينهم. وقبل أن نبحث في ذلك، علينا أن نضع في اعتبارنا مسألة هامّة وهي مدى تأييد العروبيين الدمشقيين لانعقاد المؤتمر، أو على الأقل لما جرى فيه من نقاشات. فمن جهة رفيق العظم، وباعتباره أقرب إلى عالم اجتماع في عصره، يمكن القول إنه كان على يقين من ضعف السلطنة بدايةً، كما أنّه وبحكم إقامته في القاهرة، كان على احتكاك مباشر بتطور الهوية الوطنية المصرية، التي اصطدمت مع المهاجرين السوريين في مصر أكثر من مرة، ومن المؤكد أنّه كان على اطلاع مباشر على تطور الهوية الوطنية اللبنانية أيضًا، بحكم عمله في حزب اللامركزية مع شخصيات لبنانية ذات توجه قُطري، وإذا أضفنا لهذا كلّه ما سبق واستعرضناه عن ميول للتفاهم مع الصهاينة، نجده في النهاية يقبل بأن يشارك عبر حزبه في مؤتمر يشارك فيه مجموعة من العرب الانفصاليين، الذين سبق وأن كتب ضدّهم من قبل، وهذا يعني

(45) المرجع نفسه، ص 55، 66، 143-144، 167، 193.

أنّ رفيق العظم كان قد بدأ بالفعل بتبني توجه عروبي معتدل، لا يمانع في البحث عن التسوية مع خصوم ثانويين للعروبة، كالصهاينة، أو حتى الأوروبيين.

أمّا بالنسبة لمحمد كرد علي، فأغلب الظنّ أنّه لم يُستشَرْ هو ولا أي من رفاقه في دمشق بخصوص أعمال المؤتمر، ومن جهة أخرى، لا بدّ وأنّه كان مطّلعًا على ميول البعض للتحالف مع إحدى القوتين الأوروبيتين، لكنه لم يكن أمامه سوى تأييد المؤتمر، سواء بشكل شخصي عبر البرقية التي أرسلها باسمه إلى باريس(46)، أو مهنيًّا عبر جريدته، التي حاول من خلالها الإبقاء على انطباع بأنّ أبحاث المؤتمر إنما هي في النهاية تحت سقف الانتماء العثماني، وأغلب الظن أنه فعل ذلك مدفوعًا برغبة الوصول إلى تسوية مع الاتحاديين، ما يمنع من تطور الميول الانفصالية والتدخل الأوروبي، وهذا ربما ما جعله يبدو براغماتيًّا في تأييده طلب البيروتيين الاستعانة بالمستشارين الأجانب(47).

على أنّ الموقف الاستثنائي كان لشكري العسلي، فبينما لم يصدر عنه أي تصريح مباشر على معارضة المؤتمر، إلا أنّ امتناعه عن إرسال برقية تأييد له كما فعل أصدقاؤه يبقى ذا دلالة واضحة، وقد اختلف اثنان من دارسي سيرته بهذا الخصوص، فمن جهته جاء تفسير سمير صيقلي (Samir Seikaly) غير مقنع، إذ افترض أنّ العسلي كان إمّا مفتقرًا للمال للمشاركة في المؤتمر، أو أنّه كان في مرحلة يعيد فيها حساباته تجاه الاتحاديين(48). أمّا سهيلا الشلبي فقدّمت تفسيرًا منطقيًّا بدورها، إذ تقول إن العسلي تعمّد "السكوت والتغييب"، معبرًا عن موقفه "الذي هو على الأغلب إبداء التحفّظ، إن لم يكن المعارضة والرفض"، وتعزو هذا الموقف إلى خشية العسلي من تضرر الروابط العربية العثمانية، إضافة إلى عدم موافقته على انعقاد المؤتمر في بلد أوروبي(49). وبدورنا يمكن أن نفترض أنّ العسلي قد تأثّر بغياب طرح مسألة الاستعمار الصهيوني في فلسطين، باعتباره أحد أبرز المنشغلين بهذه القضية. وبالعموم، لم يكن العسلي في وارد إحداث انقسام في الصف العروبي لمصلحة الانفصاليين العرب،

(46) وقد أرسل كلّ من عبد الوهّاب الإنكليزي وعبد الرحمن الشهبندر وعارف الشهابي برقيات تأييد للمؤتمر بدورهم.

(47) **المقتبس**: العدد 1293 (16/ 9/ 1913)، العدد 1426 (2/ 3/ 1914).

(48) Samir Seikaly, "Shukri al-Asali: A Case Study of a Political Activist," in: Khalidi et al. (eds.), p. 90.

(49) سهيلا سليمان الشلبي، **شكري العسلي (1868-1916): من أجل الاستقلال العربي ومقاومة الصهيونيّة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 85-86.

ولذلك نجده يسير على سياسة كرد علي في محاولة تصوير المؤتمر في جريدته على أنّه حدث داخلي، يتعلق بالمطالبة بالإصلاح فقط، ويشترك مع كرد علي في الترويج لمناخ إيجابي بعد انتهاء المؤتمر.

خلاصة الأمر أنّ المؤتمر العربي في باريس كان له عدّة أدوار، أوّلها اعتباره مختبرًا اطّلعت من خلاله القوى الأوروبية على مدى الميول الانفصالية عند العرب، ومدى استعدادهم للتعاون مع هذه القوى، وثانيها، إدراك الاتحاديين فشل سياستهم العربية، واستطاعة العرب، من عروبيين وانفصاليين، التحرك على المستوى الدولي، من دون أن يلاحظ الاتحاديون الجهود الشاقة التي كان العروبيون يبذلونها لمنع الوصول إلى نقطة اللاعودة مع دولتهم. أما ثالثها وأخطرها، فهو أنّ المؤتمر كان بمثابة الحدث الذي أظهر إلى العلن، وإن بشكل غير مباشر، اختلاف العروبيين على الخيارات السياسية التي كانت مطروحة أمامهم، واختلاف تصوراتهم للمرحلة الحالية والمقبلة، وهي اختلافات ستتعمّق في الشهور اللاحقة كما سنرى.

كنّا توقفنا في الفصل السابق عند المرحلة التي كان الاتحاديون يماطلون خلالها في تطبيق الإصلاحات التي اتفقوا عليها مع العرب، وفي قبول بعضهم الوظائف التي عُرضت عليهم، ومن ثمّ اعتقال عزيز المصري. في العموم، بقيت فترة قصيرة ما بين ربيع وصيف 1914، أي حتى نشوب الحرب العالمية الأولى، وتعطي هذه الفترة انطباعًا بكونها فترة حيرة وغموض، فبينما كان الاتحاديون يفرضون إرادتهم على العرب، نجد نشاط هؤلاء الأخيرين وكأنه أُصيب بعلّة ما، وهذا ما يوحي به الخالدي بقوله إنّ محمد كرد علي، "الصحافي الذي لا يخاف [...] كان محبَطًا وخائب الأمل"[50]. وبالرغم من ذلك، كان هناك نشاط على إحدى جبهات القضايا العربية، وهي مسألة الاستعمار الصهيوني، إذ يبدو وكأن الاتحاديين قد شعروا بالمحاولة التي جرت قبل انعقاد المؤتمر للوصول إلى تفاهم عربي صهيوني، فأخذوا بدورهم يسعون إلى مستوى أكبر من التقارب بينهم وبين الصهاينة، وهذا ما نجده في البرقية التي أرسلها الصدر الأعظم في أيلول/ سبتمبر 1913 إلى المؤتمر الصهيوني العام يبارك افتتاحه[51]، ولاحقًا، في نيسان/ أبريل 1914، وبعد زيارة السفير الأميركي

---

(50) Khalidi, *British Policy*, p. 357.

(51) المقتبس، العدد 1295 (18/ 9/ 1913).

في إسطنبول لفلسطين، والذي يعتبر أحد داعمي الحركة الصهيونية[52]، قامت الحكومة بإقفال جريدة **فلسطين** للمرة الثانية خلال هذا العام، وتحويل صاحبِها عيسى العيسى إلى المحاكمة بتهمة تعكير الانْسجام العُنصُري في السلطنة، أو لنشرها مقالة "عن المسألة الصهيونيّة تَخدِش الأذهان" بحسب **لسان الحال**[53].

على المَقلب الآخَر، وفي الفترة ذاتها، كانت محاولة التقارُب العربيّ الصهيونيّ قد استؤنفت، فخلال هذه الفترة نَشِطَت شخصيات صهيونية في السعي لعقد مؤتمر عربي صهيوني يكون إما في القاهرة أو في سوريا، وهذا التطوُّر كان مناسَبة جديدة لإظهار اختِلاف توجّهات العروبيين، فبينما يُعَدّ سابِقةً لقاءُ أحَد هؤلاء الصهايِنة بالعسلي والإنكليزي والشهبندر وكرد علي في منزل الأخير، إلا أنّ الاجتماع لم يكن ناجِحًا ولم يصدر عنه أي اتفاق أو تفاهم[54]، وبذلك كان الاختِراق الصهيونيّ الوحيد في جبهة عروبيّي القاهرة، وفي مقدّمهم رفيق العظم كما في المرة السابقة[55]. على أنّ اللّافِت في هذه المرة أنّ العروبيين قد أعلنوا عن استِعدادهم لعَقد مثل هذا المؤتمر، وذلك على لسان رفيق العظم نفسه، في مقال نشرَه في **المقطّم**، التي تعتبر صحيفة مُتعاطِفة مع الحركة الصهيونية[56]، الأمر الذي أدى إلى هجوم من نجيب نصار عبر جَريدته **الكرمل** على العظم، وعلى شبلي شميّل الذي كتب في **المقطّم** أيضًا داعمًا هذا التوجّه، وعلى جريدة **لسان الحال** التي نشرَت افتتاحيّة متوافِقة مع آراء العظم وشميّل[57]. وبالرغم من النشاط الحثيث للصهاينة والعديد من لقاءاتهم بالعرب، مباشرةً أو عبر وُسطاء، فشلت محاولة عقد المؤتمر الصهيوني العربي، الذي كان من المقرَّر أن يُعقد في برمّانا في لبنان صيف 1914، ليكون العرب في مواجهة الاستحقاق المَصيري الأكبر المتمثل بالحرب العالمية الأولى.

---

(52) Khalidi, *British Policy*, pp. 356-357.

(53) **لسان الحال**، العدد 7530 (25/ 4/ 1914)؛ **الكرمل**، العدد 424 (28/ 4/ 1914).

(54) Mandel, pp. 189-207.

(55) إضافة إلى مانديل، تحدث أسعد داغر في مذكراته عن الأمر، إذ حاول هوكبرغ التقرب من داغر ليجعله وسيطًا بين الصهاينة والعروبيين، كون داغر كان يعمل في جون ترك بإسطنبول وقتَها، لكنه أخبر عزيزًا المصري ورفيقًا العظم عن الأمر، وأظهر للصهاينة رفضه التعاون معهم. يُنظر: داغر، ص 95-98.

(56) Khalidi, *Palestinian Identity*, pp. 123, 130-133.

(57) **لسان الحال**، العدد 7547 (15/ 5/ 1914)؛ **الكرمل**: العدد 426 (5/ 5/ 1914)، العدد 435 (5/ 6/ 1914)، العدد 438 (16/ 6/ 1914)، العدد 448 (21/ 7/ 1914).

صحيح أن إعلان السَّلطنة دخول الحرب، أو "الجِهاد"، لم يصدر إلا بعد نحو شهرينِ من بداية الحرب، إلا أن المنطقة كانت قد دخلَت منذ البداية في أجواء الحرب، وفي الخامس من كانون الأول/ ديسمبر 1914، كانت دمشق على موعد مع الفصل الأخير من علاقتها الطويلة مع السلطنة العثمانية، ففي هذا اليوم وصلَها جمال باشا، قائد الجيش الرابع المُشكَّل حديثًا، ليكون الحاكِم المُطلق على عموم سوريا، ويكتسب خلال حُكمه هذا لقَب "السفاح"، الذي كرّسَتْه الأدبيّات السورية خلال قرن من الزمن.

بالرجوع إلى طلحة تشيشيك (Talha Çiçek)، الذي درس مرحلة حُكم جمال باشا في سوريا وتَداعِياتها، نجد أنّ السفّاحَ قد ساهم عبر شخصيّته القاسية وسياسَتِه العدائيّة في حدوث تحوّل كبير في المِزاج الشعبي للدمشقيين، فما لم ينجح به الإصلاحيّونَ من قبل ومِن ثمّ تلاميذُهم العروبيّون من بعدهم لتشكيل رأي عام مُناهِض للحكم الاستبدادي الذي بدأ مع عبد الحميد واستمرّ مع الاتحاديين، قام به جمال باشا بسهولة، بل وساهم أيضًا في تطوير درَجةٍ من التضامُن بين المسلمينَ والمسيحيينَ الدمشقيين، وذلك باعتمادِه سياسةَ الخطاب الإسلامي، إذ اعتمد على العلماء المُوالينَ للاتحاديين في دعايته للحرب، فإضافةً إلى إصدار هؤلاء فَتاوى تتّفق مع مصلحة جمال باشا، شارك فيها مُفتي دمشق أبو الخير عابدين واثنان من المفتين السابقين وغيرهم، استخدم هؤلاء، وفي مقدّمهم عبد العزيز الجاويش، مُصطلحات "الكُفّار" و"الصَّليبيّين" وغيرها من المُصطلحات التي سبَّبت الذعر بين مسيحيّي دمشق والقدس. هذا بالإضافة إلى المَجاعة، التي كان تأثيرُها أقوى حتى مِن تأثير شَراسةِ السفّاح نفسه في تغيير موقف السوريين بالعموم تجاه السلطنة[58].

من جهة أخرى، كان وُصول جمال باشا إلى دمشق بمَثابة الحدَث الذي أظهر إلى العلَن انقسامَ العروبيين في توجّهاتهم، وأكثر من ذلك، أظهرَ مَدى ما بينهم من اختلاف، حتى درجة الخِصام في بعض الأحوال، فمنذ وصول السفّاح إلى دمشق علمَ بالمُراسَلات والمقابلات التي قام بها بعض العروبيين مع الجانب الفرنسي، الأمر الذي اتّخذه ذريعة قانونية لرغبته في سَحْق المسألة العربية والقَضاء على هؤلاء

(58) M. Talha Çiçek, *War and State Formation in Syria: Cemal Pasha's Governorate during World War I, 1914-1917*, Routledge Studies in Middle Eastern History 15 (London/New York: Routledge, 2014), pp. 51-61.

"المَلاعين". وزاد في خطورة الأمر ما وصلَه من أخبار بخصوص نشاط عبد الكريم الخليل وعبد الوهّاب الإنكليزي والشهبندر وسليم الجزائري وغيرهم، إذ أدرك أنّ العروبيين لم يُصدّقوا خِدعته بادّعائه صداقَتَهم. وقد أدّى ذلك في مرحلة لاحِقة إلى الإعدامات الشهيرة لمجموعة من العروبيّين بشكل علَنيّ في بيروت ودمشق، فخسرَت دمشق من طرفها خِيرةَ أبنائها، كالعسلي والإنكليزي وسليم الجزائري وجلال البخاري وسيف الدين الخطيب وشفيق المؤيد ورشدي الشمعة... وغيرهم، ومن ثمّ قام السفّاح بعمَليّة تهجير كبيرة طاولَت عائلات المحكومينَ بالإعدام والمَشْكوك بولائهم، وبلغ عددُ هذه العائلات 154 عائلة مِن عُموم سوريا، تَمَّ تهجيرُها إلى الأناضول، وتشدَّدَ جمال باشا في تقييد حركتهم هناك، ولم يَتساهَلْ مع أي حالَة فرديّة، كالسماح بعودة طِفْل مِن مَنفاه بعد موت والِديه[59].

وفي ظِلّ هذه الأجواء الرهيبة انقسمَ العروبيون كما أشرنا، والانقسام الأبرَز كان من جِهة محمد كرد علي، فبدا كأنّه انشقّ عن العروبيين بشكل تامّ، إذ لم يكتفِ فقط بالتوقّف عن أي نشاط مُناهِض للدولة، وببناء علاقة جيّدة مع السفّاح، بل انخرط في سياسة دعائية لمصلحته، فتلقّى منه دعمًا ماليًّا لإعادة افتتاح **المقتبس**، التي تحولت إلى الجريدة الناطقة باسم جمال باشا، إلى جانب جريدة **الشرق**، التي موَّلَتها الحكومة وأدارَها كرد علي أيضًا. ويصعب في هذا المجال تفسير هذا الانقلاب المفاجئ في موقف كرد علي، فما قدّمه من تبريرات في مذكّراته لقبول حماية جمال باشا و"استعباده" إياه لا يبرّر مستوى انخِراطه في النشاط الدعائيّ للسفّاح، الأمر الذي يشير إلى تبنّي كرد علي، في تلك الفترة، سياسةً جديدة تختلف عن العروبة، بدَت كأنّها نُسخة مُحدّثة عن سياسة العَثْمَنة، تقوم على مبدأ "تَتْريك العرَب وتعريب التُّرك"، الأمر الذي شرحَه سليم تماري بشكل وافٍ، وذلك عبر دِراسته لاثنين من الإصدارات الدِّعائية التي أشرف عليها كرد علي، الأول يتعلَّق بالرحلة التي قام بها وفد سوري إلى العاصِمة ضمَّ مجموعة من العلماء المُوالين للحكومة، والثاني عن

(59) كان شكيب أرسلان مطلعًا على عملية التهجير، التي رأى أنّ الأتراك هدفوا منها إلى تغيير "البيوتات الوجيهة، والطبيعة "الأرستقراطية" للعرب، وتواصلت بعض العائلات مع أرسلان تطلب منه التوسط للسماح لها بالبقاء في الأناضول بعد إلغاء الحكومة أوامر جمال باشا، وذلك لصعوبة الأحوال في سوريا حال عودتهم. يُنظر: أرسلان، **سيرة ذاتية**، ص 123، 152.

زيارة أنور باشا إلى الحِجاز[60]. وإضافةً إلى ذلك كلّه، لم تكن بلا دلالة تلك اللغةُ العدائيّة التي تحدَّث فيها كرد علي عن بعض رفاقه العروبيين، فبالرغم من مرور أكثر من عَقدَيْن على إعدام العروبيين، لم يُسامِح كرد علي كُلًّا من عبد الكريم الخليل وسيف الدين الخطيب والزهراوي والعريسي على الاعتِرافات التي قدّموها إلى المحكمة العُرفيّة في عاليه تحتَ التَّرهيب، بالرغم من وجود بعض العروبيين مِمّن تفهّموا الأمر وعذَروا شهداء العروبة[61].

ولم يكن موقف كرد علي تجاه هؤلاء محصورًا في ما أُشيعَ عن محاولتهم تَوْريطَه معهم، بل تجاوزَ ذلك إلى الحَطّ من قَدْرهم وتسخيف مكانَتِهم وقُدُراتهم، الأمر الذي طاولَ أيضًا عبد الرحمن الشهبندر بالرغم من تكراره الإشارةَ إليه بـ "الصَّديق". ولم يكتفِ كرد علي بهذا في ما خَصَّ الشهداء العروبيين، بل أوجدَ تناقُضًا تاريخيًّا يتعلق بالمُحاوَلات التي جرَت للتوسط عند السفّاح للعَفْو عنهم، ففيما كان ثابتًا أنّ كُلًّا من الشيخ بدر الدين الحسني والأمير فيصل قد سعَيا عند جمال باشا في الأمر، يضيف كرد علي من عنده اسم أسعد الشقيري إضافة إلى اسمه هو، ربما في محاوَلة للتخفيف من وَضاعة المُلتحِقينَ بالسفّاح، بينما كان هناك دورٌ حقيقيّ لشكيب أرسلان في السعي إلى العفو عن الدفعة الثانية من الشهداء، إذ تحدّى جمال باشا وتحدّث مع أنور باشا بشكل مُباشِر ولم ينجح في منع الأمر، وفي ذلك يؤكد أنّ الشقيري قد أحبطَ جهودَه. ويُشير موقف أرسلان هذا إلى اختلافِه عن كرد علي كنموذج، فعلاقة أرسلان بالاتحاديّين لم تكن نتيجة رغبة في المَنفعة، بل لِقَناعة سابقة عنده بِعدَم جدوى النشاط العروبي المُناهِض للاتحاديين، وبالتالي حافظ على احترامه نفسه ضمن هذه العلاقة، وهو ما لم يفعله كرد علي للأسف باعترافه[62].

(60) سليم تماري، "محمد كرد علي وشبح جمال باشا: مثقفو سورية وفلسطين بين هويتين: العثمانية والعروبة"، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 107 (صيف 2016)، ص 91-116.

(61) أحمد قدري، **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى** (دمشق: مطابع ابن زيدون، 1956)، ص 52.

(62) أرسلان، **سيرة ذاتية**، ص 143، 150؛ محمد كرد علي، **المذكرات**، 4 ج (دمشق: مطبعة الترقي، 1948-1951)، ج 1، ص 113، 115، 118، 149، 154-155. وفي هذه القضية يعتمد بعض الدارسين الغربيين - كتاوبر - على مذكرات جمال باشا فقط، متبنّين روايته عن إصدار الشيخ بدر الدين الحسني فتوى تؤيد حكم الإعدام بحق العروبيين، بينما نجد في رسائل شكيب أرسلان نفيًا لهذه الرواية، التي يقول إنها من ترويج أسعد الشقيري، يُنظر: شكيب أرسلان، **مراسلات من أمير البيان إلى كبار رجالات العصر**، تقديم نجيب البعيني (المختارة، لبنان: الدار التقدمية، 2011)، ص 140-141.

وبالعموم، بعد أن رحل جمال باشا السفّاح عن دمشق في 13 كانون الأول/ ديسمبر 1917، توقّفَ كرد علي عن أيّ نَشاط خلال الحرب، وعادَ إلى المَشهد السياسيّ مع بِداية الانتداب الفرنسي، عبر تعيينه وزيرًا للمَعارِف.

وفي ما يتعلّق برفيق العظم، فقد نَجا من حُكم الإعدام الذي صدر ضدّه في عاليه، وبقيَ في القاهرة، وسارَ في الاتّجاه الذي أجمعَ عليه بقيّة العروبيّين، وهو الانفِصال عن السلطَنة والقيام بالثورة ضدّها، وانخرطَ في مُفاوَضات مع البريطانيين وقبِلَ القيام بجُهود دعائيّة لمصلحتهم، وفي محاوَلة فاشِلة مع الشريف حسين لإقناعِه بضرورة توحيد عرَب الحِجاز، ومن ثمّ اعتزلَ النشاط السياسي بعد دخول القوات العربية إلى دمشق، لكنّ ابنَ عمّه حقّي العظم بقيَ ناشِطًا، فبعد أن كان على اتّصال مع البريطانيين في الأعوام الأولى للحرب، تغيّرَت توجُّهاته بشكل كبير بحلول 1917، إذ "ابتعدَ عن الحركة القومية العربية، التي أصبحَت تحت سيطرة الهاشِميّين، وغيّرَ ولاءَه باتّجاه الفرنسيين" بحسب خوري[63]. أمّا عبد الرحمن الشهبندر، فبعد أن تمكّن من الهُروب من السفّاح وصلَ إلى القاهرة، وانخرطَ في نشاط سياسي متعاوِنًا مع البريطانيين لمصلحة الشريف حسين، إذ تولّى في آب/ أغسطس 1916 تحرير جريدة دعائية باسم **الكواكب** كانت مموّلةً من البريطانيين، سعَت عبر خطّها التحريريّ إلى تقوِيَة العلاقات بين العرب وبريطانيا، وإلى دعم الثورة العربية، وحظِيَت بانتشار واسع، وكان من كُتّابها شخصياتٌ بارِزة، كرفيق العظم. في العموم، حافظَ الشهبندر طيلةَ حياتِه على مُيوله البريطانية وولائِه للمشروع الهاشمي[64]، وشَكّلَ الخَطّ المُعارِض لسياسة التفاهُم مع الفرنسيين التي انخرَطَ فيها أصدقاء النشاط العروبي، وهكذا إلى أن تَمَّ قَتْله نتيجة لتحريض ديني ضدّه في 1940 لم يكن بعيدًا عن دوافع سياسية في الوقت نفسه، ليكون اغتياله أوّل اغتيال سياسي في تاريخ سوريا الحديث[65].

ومع بروز مكّة كمركز نشاط ثوري جديد، ووصول العديد من العروبيّين، من ضباط ومدنيين إليها، للالْتِحاق بالشريف حسين، تَكشَّف للعروبيين عُمق انقسامهم

---

(63) فيليب خوري، **سوريا والانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية، 1920-1945**، ترجمة مؤسسة الأبحاث العربية (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997)، ص 148.

(64) Eliezer Tauber, *The Arab Movements in World War I* (London/New York: Routledge, 1993), pp. 170-172.

(65) خوري، **سوريا والانتداب الفرنسي**، ص 252-649.

على مستوى المُيول القُطْريّة التي كانت قد ظهرت عشيّة المؤتمر العربي قبل أقلّ من ثلاثة أعوام[66]. بدأ الأمرُ مع تشكُّك العروبيين في مشروع العائِلة الهاشِميّة بالعموم التي استخدمَت العروبة في سبيل تحقيقه، وهو ما كان قد حذَّرَ منه رشيد رضا منذ البداية كما هو معروف، وتَلا ذلك ما ظهرَ من توتُّر في العلاقة بين السوريين والعراقيين والحِجازيين، سواء على مُستَوى الإدارة السياسيّة اللَّصيقة بالشريف حسين، أو على مستوى الإدارة العسكرية، الأمر الذي استمَرَّ وتَفاقمَ فور تأسيس الحُكومة العربية الأولى في دمشق. وأبرز اثنين من الدمشقيين الذين شَهِدوا على هذه الأمور، ولعلّهما شاركا فيها أيضًا، هُما محبّ الدين الخطيب والشيخ كامل القصّاب.

كان القصّاب قد وصل إلى مكّة في تشرين الأول/ أكتوبر 1915، مبعوثًا من "جمعية الفتاة" إلى الشريف حسين لتقوية العلاقات معه، وعملَ مُستَشارًا للشريف حسين لشؤون المعارف، وبعد أن شهد الأجواء السلبيّة هناك واصطدمَ بعَقْليّة الشريف حسين تحوَّلَ إلى مُعارِض للمشروع الهاشمي بدوره. أما محبّ الدين الخطيب، فقد وصلَ مكّةَ بعد إعلان الثورة ملتحِقًا بالقصّاب، وتختلِف تجربة الخطيب عن زميله القصاب في مكّة، إذ لم يكن انتِقالُه إلى هناك يَتوافَق مع التوجّه العروبي العامّ فحسْب، بل أتى متوافِقًا مع طُموحه الشخصي أيضًا، ففي مكّة وجدَ الخطيبُ نفسَه لأوّل مرة صاحبَ مشروع صحافي مستقلّ، إذ أسّس المطبعة الأميرية لحُكومة الحِجاز، وترأَّسَ تحرير جريدتها الرسمية **القِبلة**.

وبالرجوع إلى مذكّرات الخطيب نجده يشير إلى أنّ إدراكَه حقيقةَ العمل على أرض الواقع لم يتأخّر، إذ بدا واضِحًا له الإشكالُ بين سياسَة الشريف حسين وطُموحه وبين أهداف العروبيين، فالحسين برأيه "لم يقُم لأجل أن تكون للعرب دولة". وبالرغم من ذلك، استمرّ الخطيب في خدمته لغاية تشكيلِ الحكومة العربية في دمشق، فأغلبُ الظنّ أنّه تَغاضى عن سلبيّات الهاشِميّين رغبةً منه في تقوية مكانته الشخصية، فهناك كانت فرصَتُه للظهور بعد أن كان على الدوام في الصّفِّ الثاني، حيث لا تَسمح له الهالَة الشخصيّة لكل من رفيق العظم ورشيد رضا بالظُّهور والتمتُّع بالمَكانة التي كان يعتقدُها في نفسه، وهذا ما يمكن أن يفسّر الجفاء الذي طرأَ على علاقته برشيد رضا، إذ لم يكن الأمرُ محصورًا بمُعارضة رضا المشروع الهاشِميّ، بل كان للجانب

(66) Tauber, *The Arab Movements in World War I*, pp. 136-137, 140.

الشخصيّ دورٌ في ذلك على الأرجح. على أنّ الفرصة التي وجدَها الخطيب في مكّة، تكرَّرت في دمشق، وبشكل لَبّى طُموحَه الشخصيّ مرة أخرى، حيث تولّى إدارة المطبوعات في الحكومة العربية، وحرّر جريدتَها الرسمية **العاصمة**. ثمّ اصطدمَ هو وكامل القصّاب مع الأمير فيصل بعد إعلان اتِّفاقه الشهير مع الفرنسيين، إذ اشتركَ مع القصّاب في سياسة شعبويّة ضدّ فيصل وضدّ أي تفاهُم مع فرنسا، وانتهى به المَطاف في القاهرة بعد خروج فيصل من دمشق، وتحوَّلَ في ما بعد أحدَ الآباء المؤسّسين لحرَكة الإخوان المسلمين في مصر[67].

ونَختمُ مع طاهر الجزائري، فقد أدرك قبلَ إعلان الحرب الكبرى تعقيد المسألة السورية، وعندما كان في طرابلس في تلك الفترة استدعاه المُتصرّف ليخبره عن إشاعات بأنّ حُضورَه إلى المنطقة هو لأجل الترويج للاحتِلال البريطاني، الأمر الذي سخِرَ منه الجزائري وردّ بما معناه أنّ تحديد مَصير سوريا هو "مُعضلة دولية يتوقّف حلُّها على مؤتمر دولي". وأغلب الظنّ أنّ إدراكَه هذا الأمر، إضافة إلى ما شهِدَه من السياسات البريطانية في مصر، فضلًا عن اطّلاعه على الأوضاع بصورة عامّة، كل هذا جعلَه يصل إلى قناعة مُفادُها استِحالة استمرار الحكم التركي، ما يعني اضْطِرار القبول عمَليًّا بحلولِ قوّةٍ أوروبية مكانَه. بالتالي، وبدافِع غير مباشِر من مُيوله الثقافية البريطانية، كان مقتنعًا بأنّ بريطانيا هي القوّة الوحيدة التي يمكن الوثوق بها، وهذا ما نجدُه في الرسالة الهامّة التي أرسلها إلى صديقته غيرترود بل (Gertrude Bell)، أو "مِس بيل" كما كان يُشار إليها، وهي المُستشرِقة والدبلوماسِيّة البريطانية، ففي رسالَته هذه أواخر حزيران/يونيو 1919، أي بعدَ زَوال الحكم التركي، يشير إلى فِكرة القبول بالوِصاية البريطانية بقوله: "أعتقُد أنّ أحسنَ مَن يخلص له العرب الودّ هو دولة بريطانيا العظمى"، مؤكدًا أنّ "الناس الذينَ على فكري من جِهة تَوافُق مصلحة الأمة العربية مع مصلحة الدولة البريطانية العظمى كثيرون"، لذا، وفي سبيل الوصول إلى هذا "التفاهُم" بين البريطانيين والعرب، اقترح الجزائري مجموعة توصيات من

---

(67) محمد عبد الرحمن برج، **محب الدين الخطيب ودوره في الحركة العربية، 1906-1920**، أعلام العرب 139 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، ص 122-130، 134-135؛ محب الدين الخطيب، **محب الدين الخطيب، حياته بقلمه** (دمشق: مطبوعات جمعية التمدن الإسلامي، 1979)، ص 65-68.

سَبع نقاط في كيفيّة تعاطي بريطانيا مع العرب. وكانت هذه الرسالة آخر وثيقة وصلتْنا عن نَشاطه أو رأيه في الشأن العامّ[68].

واللافت في هذه الرسالة، إضافةً إلى الموقف السياسيّ، هو توقيتها، فلَمْ يكن بلا دلالة أن الجزائري قد أرسلَها في فترة كان العروبيّون فيها متحمِّسين للحكومة الجديدة التي تشكّلت في دمشق، ويعملونَ إلى جانِب الأمير فيصل على ضَمان بقاء هذه النواة الأولى للمملكة العربية المنشودَة، في وقت كانت القوى الأوروبية قد حسمَت مصيرَ سوريا تقريبًا، فما كتبَه الجزائري لا يوحي بأنّه كان على قنَاعة بما تحقّق، ولا عن إيمان بقدرة الدولة العربية الوَليدة على الصمود، بل العكس، إذْ تُوحي آراؤه في رسالته هذه بحاجة العرب إلى مُساعدة بريطانيا في تلك المرحلة، بالرغم ممّا قاله تلميذه الباني عن أنّ الجزائري "لم يبتهِج في حياته بشيء مثل ابتهاجِه بالثورة العربية وكان يدعو لتنشيطِها ومؤازَرَتها ويرجو لها النجاح والفَلاح"، فإن صحّت الرواية وساندَ الجزائري الثورة العربية في بدايتها، فأغلب الظن أنّ ذلك كان لإدراكه أنّ بريطانيا كانت القوّة التي وقفَت خلفَها.

غير أنّ طاهِرًا الجزائري كان على موعِد مع سلسلة من الأحزان والمآسي، بدأت بإعدام أقرب الناس إليه، ابن أخيه سليم الجزائري، ضمنَ مجموعة شهداء العُروبة الذين أمرَ السفّاح بإعدامهم، فرفض الجزائري تقبُّلَ العزاءِ فيه إلا بعد زوال الحكم التركيّ وجلاءِ الأتراك عن دمشق، وهو ما حدث في الثلاثين من أيلول/ سبتمبر 1918. وفي وقت لاحِق خسر الجزائريّ صديقًا آخر، هو عبد الرزاق البيطار، الذي تُوفِّيَ في 1916، ليبقى آخر أعمِدة الإصلاح وحيدًا في القاهرة، ويعود إلى دمشق في أواخر 1919 ويُتوفّى فيها بعد أربعة أشهر، في الخامس من كانون الثاني/ يناير 1920، بعد أن رأى في آخِر حياتِه ما كان يَخشى منه طيلتَها وعمل على تَجنُّبه حتى آخر يوم فيها، ولئن كان قد شهدَ زَوال حكم الاستبداد الذي عادى العربَ في آخر مراحله، إلا أنه وفي الوقت ذاته، شهدَ مآسيَ طاولت المقرَّبين منه، والأشدّ مرارةً في ذلك كلّه، أن طاهرًا الجزائري قد غادرَ الدنيا بعد أن رأى انقِسام تلاميذه وافتراقَ

(68) محمد كرد علي، **كنوز الأجداد** (دمشق: مطبعة الترقي، 1950)، ص 43-46؛ الباني، ص 121، 125-126.

بعضهم عن بعض، ولعلّه لحظة موتِه كان يتساءَلُ عن مصير المدرسة الفكرية الإصلاحيّة التي أسّسها مع البيطار والقاسمي، ومن يعرف طاهر الجزائري سيقول إنّه لم يكن يتوقّع مِن مُقبِل الأيام الخيرَ الكثير.

خلاصة وخاتمة

برعَ الدمشقيون، علماؤُهم بالخصوص، في ما يُسمّى الانحناء للرّيح، عبر منظومة من السلوك والخَيارات التي اعتمدوها في ذلك، لينجَحوا في تقديم نموذج إيجابيّ عن الانحناء للريح تنتفي فيه الحُمولة السلبية وما يُفهم منها مِن الاستسلام والرضوخ للأمر الواقع، لتظهرَ مكانَها مضامينُ إيجابية تعبّر عن الانسجام والمُواءَمة والتكيّف؛ وهذا باختصار ما قامَت عليه سياسة علماء دمشق خلال العهد العثماني. والحال أنّ فَرادةَ هذه السياسة وتميُّزَها لا يرجعان إلى سلوك العلماء وأفكارِهم فقط، بل استُمدّ جزء من هذه السياسة من المَدينة نفسها، دمشق، بما لها من دورٍ ومَكانة تاريخيّين، فرَضا على سكّانه، وعلى المنشغِلين بتدبير أمورها نوعًا من مسؤوليّة معنويّة لم تكن قليلة الحجم.

هكذا، ومنذ أن وصلَ سليم الأول إليها في 1516 فاتِحًا، قرّر الدمشقيون وعلماؤُهم تسليم مدينتهم إليه، إدراكًا منهم بِعدم جدوى المقاومة، وبِمكانة دولة الفتح وقُدرتها، ورغبةً في تجنيب مدينتهم المقدَّسة دمارًا محتمَلًا، فالاستقرار عزيز على قلوب الدمشقيين، لكنَهم في مقابل تسليمِهم مدينتَهم إلى الفاتح الجديد لم يرضَوْا بِطاعةٍ غير مشروطة لسُلطته، فإن كانوا قد تغاضَوْا عن كثير من التغيُّرات المفروضة، إلا أنّهم أظهروا مقاوَمة محسوبة، على المستوى المحلّي في الإجمال، فكان لهم ما أرادوا، مِن الحِفاظ على استقلال نسبيّ للمؤسسة الدينية الضابِطة لأحوال المجتمع في المدينة. وبينما كانوا قد قبلوا بالقاعدة الحاكِمة القائلة إنّ المذهب الحنَفيّ هو المذهب الرسميّ للدولة التي صاروا يتبَعونَ لها، وهو الأمر الذي أدى بعدَد كبير منهم إلى التحوُّل إلى هذا المذهب، إلا أنّهم في المُقابِل استطاعوا الحِفاظ على مِيزة المدينة باعتبارها أحد المراكز الإسلامية الهامّة للفِقه الشافِعيّ كما كانت من قبل، فضلًا عن احتِفاظها برِيادَتها على مستوى الفِقه الحَنبلي أيضًا.

في الوقت ذاته، كانت الصوفيّة الدمشقية أداةَ سياسةٍ وتكيُّفٍ في آنٍ، استخدمَها كلّ من العثمانيّين والدمشقيّين للوصول إلى حالة من تَبادُل الاعتراف بمصالح كلّ من الطرفين، هكذا إلى أن نجح علماء دمشق في تكريس مشاعر إيجابيّة للسلطان سليم نحو مدينتِهم، وتحويلها إلى أمر واقع، لتصبح دمشق أكثر المدن المركزيّة قدسيّة في السلطنة، وليُصبح علماؤُها جزءًا من جِهاز الحكم، يمثِّلونه في إسهاماتهم العلميّة والفِقهيّة، ويمثّلون مدينتَهم في دورهم الاجتماعي، وهذا ما رأينا مِثالَه في نموذَجَي مراد المرادي وعبد الغني النابلسي.

ومع دخول السلطَنة العثمانيّة مرحلة الانحِطاط، أو "زمَن الاختِلال" بحسب التسمية العثمانية، كان علماء دمشق أمام تحدّيات جديدة، فبدايةً كان عليهم المُساهَمةُ في نُصرة دولتهم في حروبِها في البَلقان والقوقاز، والمحافَظة على دورهم كوسيط بين الناس والدولة؛ إلا أنّ تطوُّر الأمور أدّى إلى إهمال السلطنة شُؤونَ دمشق، ونجمَ عن ذلك سوء إدارةٍ لأحوالها، تجلّى في نوعية الحكّام الذين أُرسِلوا إليها، فازدادَت الضغوطُ على الناس وتراجعَت أحوالُهم، وهذا ما جعلَ علماء دمشق يتصدَّرون المشهد كزعماء محليين لمَدينتهم، ويقودون الناس في أوّل ثورة اجتماعية لهم في العهد العثمانيّ في 1727. ونتيجةً لذلك، تعزّز دور العلماء من جهة، وتنبَّهَت السلطَنة في فترة محدودة لأخطائِها في حُكم دمشق من جهة أخرى، فما كان منها إلا أن اختارَت أُسرة عربية ممثّلة بآل العظم لتحكم هذه المدينة ومحيطها، وهي المرة الأولى التي يصل إليها فيها حاكِم عربيّ إلى هذا المنصب منذ زمن طويل، وعزّزت السلطنة مِن هَيْبة حاكم دمشق بأن جعلته أميرَ الحجّ الشامِيّ، ومنحَتْه الاستثناء في الإبقاء على جيشه في منطقته، وغيرها من الامتيازات.

وبالرغم من ذلك، عادَت الأمور إلى السير على الطريقة العثمانية التقليديّة ذاتها، فالاستقلال النِّسبيّ لحكام دمشق جعلَهم يَطمعون في استغلال مَنصِبهم لمصلحتهم الشخصية والمادّية؛ وفي مقابل ذلك لم تتوقّف مقاوَمة الدمشقيين على الاستِجارة بالسلطان، بل باللّجوء إلى سياسة العلماء أيضًا؛ فقد نجح هؤلاء في التخفيف من تفاقُم الأمور عبر استيعاب أسرة العظم، ومن ثمّ القبول بها كجزء من المُجتمع الدمشقي، وبهذا، أصبح مصير هذه الأسرة مِن مصير المدينة وأهلها. في هذه الأثناء برز الدَّوْر المتميّز لآل المرادي، الذين بدورهم كانوا قد تَدَمْشَقوا قبل قرن ونيّف

من الزمن، فاجتهدوا قدر استطاعَتِهم، بالاشتراك مع غيرهم من العلماء، في حلّ مشكلات المدينة والتخفيف عن أهلها، وهكذا... إلى أن وصلَت الأمور إلى ذُروتها بوُصول أحمد باشا الجزار، الذي أهانت السلطنةُ دمشقَ بتعيينه حاكِمًا لها، وأهانَت معَها علماءها، الذين تعرّضوا لانتقامه الدموي بعدما كادوا ينجحون في إزاحته عن مدينتهم.

في تلك الفترة، كانت دمشقُ تستقبل الانعِكاسات الأولى لبُروز المسألة الشرقية، بدايةً بتعيين الجَزّار عليها، الذي شهدت فترةُ حكمَه محاوَلتين لاحتِلالها من حُكّام جارَتها مصر؛ ولئن كان صحيحًا أنّ ظُروفًا خارجيّة أنقذَتْها من محاوَلة الاحتِلال الأولى، إلا أنّها لم تمرّ من دون أن يهب علماؤها في الصفّ الأوّل دِفاعًا عنها وتمسُّكًا بولائهم لدولتهم، الأمر الذي تكرّر في محاوَلة الاحتِلال الثانية، التي قام بها محمد علي باشا ونجحَ فيها، ليبقى حاكمًا على المنطقة نحو تسعة أعوام؛ لكنّه لم ينجحْ خلالَها بانتزاع شرعيّة محلّية حقيقية لحُكمه، وذلك بسبب مقاومة أهل دمشق وعلمائها هذا الأمر. ولئن نجَت دمشق من مُحاولات محمد علي في خلق شَرْخ بين أهلها والسَّلطنة، إلا أنّه نجح في خلق شرخ بين أهلِها أنفسِهم، وذلك عبر سياسته في فرض المُساواة بين المسيحيين والمسلمين مِن فوق، أي بالقوة، وبالتحيُّز للمسيحيين على حساب المسلمين، وهذا ما أجهضَ المَسارَ البطيء للعلاقة بين الطرفين، والذي كان يسير باتّجاه سليم في مرحلة حرجة من مراحل المسألة الشرقية، وتحديدًا خلالَ حرب الاستقلال اليونانيّة في 1821، عندما أطلق السلطان محمود الثاني العِنان لغضَبه على مسيحيّي السلطنة، إذ دافعَ مسلمو دمشق عن مسيحيّيها وجنّبوهم غضب السلطان، وكان العلماء جزءًا من هذا الدفاع بطبيعة الحال.

على أنّ الشَّرْخ الأهلي الذي بدأ به محمد علي اكتملَ في مرحلة التنظيمات، فما بين 1839 و1856، أي تاريخَي إصدار مرسومَي التنظيمات، كان هذا الشَّرخ الأهليّ يتطوّر إلى حالة استقطاب تنذر بأخطار حروب واشتِباكات أهلية محدودة، لكنّ الاستقطاب هذا كان يتغذّى على أسبابه، وأهمّها احتِدام فصول المسألة الشرقية، الذي انعكسَ في تراجُع قوة السلطنة وجيشها، وازدياد النفوذ الأوروبي ونفاذِه إلى شؤونها الداخلية، وما نجم عنه من استفزاز المشاعر الدينيّة للمسلمين، الأمر الذي وَجَدَ مَن يرعاه أيضًا في أجنِحة الحُكم في إسطنبول، وبعض العلماء في

دمشق، وعلى رأسِهم الشيخ خالد النقشبندي، وهكذا... إلى أن اختُتمت الاشتباكاتُ والحروبُ الأهليّة المحدودة بمَجزرة ضدّ مسيحيّي دمشق في 1860، ووجدَ علماءُ المدينة أنفسَهم في مُواجَهة أهمّ الاختبارات المصيريّة منذ قرون، ذلك أنّهم لم يكتشفوا فحسب تراجُع قدرتهم على ضَبط الشارع وعامّة الناس كما بيّنَت تفاصيل المجازر، بل أدركوا العيوب الداخلية التي أصابت طبقتَهم، سواء في تراجُع كفاءة البعض منهم، أو في المُستوى الذي وصل إليه بعضُهم في إهماله واجبَه الاجتماعيّ سعيًا لمصلحته المادية، الأمر الذي أظهرَ نوعًا من الثقة بالنفس أعمَت بصيرةَ البعض، بخاصّة في الفترة التي سبقَت المَجازِر وكان العلماء يُسيطرونَ فيها على المجلس المحلّي للمدينة.

ونتيجة لأحداث 1860، سواء لفَداحَة الحدَث نفسه وعارِ حُدوثه، أو قَسوةِ العِقاب الحكومي الذي طاول مسلمي المدينة، تصدَّرَ المشهدَ العقلاءُ من علماء دمشق، بخاصّة مَن شارك منهم في إنقاذ المدينة ومسيحييها من تدهوُر الأمور إلى درجة أكبر، وتوصّلوا إلى قناعة مُفادها أن الحلّ يكمن في الإصلاح. وفي هذا، شاءَت الصُّدف أن يكون اثنانِ مِن أبْرز رجال هذه المرحلة إلى جانبهم، هُما فؤاد باشا، رجل الإصلاحات القويّ ووزير الخارِجية ثمّ الصَّدر الأعظم، والأمير عبد القادر الجزائري. ومن خلال سياسة هاتينِ الشخصيّتين وأفكارهما، دخلَ علماء دمشق في مرحلة جديدة من سِيرتهم التاريخية، وفصلًا جديدًا من سياسَتهم خلال العهد العثماني، وهي المرحلة التي اشتغلَ فيها هؤلاء العلماءُ على مسألتينِ هما مسألة الإصْلاح ومسألة الهويّة، في الأولى بتعاليم الأمير عبد القادر الإصلاحية، التي احتلَّت المشهد الديني والثقافي لتُراث الطريقة النقشبنديّة الخالدية عبرَ إعادة الاعتبار إلى أفكار محيي الدين بن عربي، فعملَت على تهذيب المتشدّد من أفكارها وغيرها من الأفكار التي لم تعد تناسب العصر الراهن، أما في الثانية، مسألة الهوية، فقد كان لسياسة فؤاد باشا الفضل في التشجيع على نضوج الهوية المحلّية في عموم سوريا، أو ما يمكن اعتباره نواة الهوية الوطنية التي ظهرَت في ما بعد، ولئن استعانَ فؤاد باشا في ذلك بمثقّفي عصر النهضة من اللبنانيين المسيحيين، إلّا أن ذلك لم يمنع علماء دمشق، الذين صاروا يُعرفون في هذه المرحلة بالعُلماء الإصلاحيين، مِن التأثُّر والتفاعُل مع هذه المسألة، ولئن كان صحيحًا أنّ مستوى تفاعُلهم اختلفَ عن أقرانهم اللبنانيين، إلا أنّهم أظهروا تأثّرهم وقبولهم بالأفكار المتعلقة بمسألة الهوية،

وأبرزها قبولُهم أبرز نِتاجِ تلك الأفكار، أي تأسيس نَواة الكيان السياسي السوري، المتمثّل بتأسيس ولاية سوريا في 1865.

لاحقًا، كانت أولويّة علماء دمشق الإصلاحيين مسألةَ الإصلاح، إذ لم يكن لمسألة الهويّة تلك الأهمّية بالنسبة إليهم، لأنهم ببساطة لم يَكونوا في وارِد التأثّر بالأفكار القومية والوطنية التي ظهرَت في السلطنة بوضوح مع حرب الاستقلال اليونانية وبتأثير مِن الأفكار الأوروبية، فضلًا عن أنّ ما تحدَّث عنه كثير من الدارسين، بخُصوص وجود صِدام هويّاتيّ عربي- تركي لم يكن، على أرض الواقع، على تلك الدرجة التي تسمحُ بتصنيف الأمر على أنّه إشكالية أو حتى عائِق. على أنّ ما جعلَ مسألةَ الإصلاح أولويّةً عند علماء دمشق هو وصولُ السلطان عبد الحميد إلى عرش السلطنة، وما نجم عن ذلك من انقِلاب على التنظيمات والدستور، وخَياره بالاعْتماد على سياسة الرابطة الإسلامية، الأمر الذي أدى إلى تشكيل مجموعة من العلماء المحافِظين والمتشدِّدين، الذين انتهجوا سياسة معادية للإصلاح في سبيل تحقيق أهداف السلطان.

وبالرغم من المقاوَمة المحدودة التي أبداها العلماء الإصلاحيّونَ تجاه سياسة عبد الحميد، إلّا أنّ أتباعه في دمشق نجحوا، بمعونةِ رجال السلطان، في كَبْح المَسار الإصلاحي الذي بدأ في المدينة مع فؤاد باشا؛ ثم مع وُصول المُصلح الشهير مدحت باشا إليها، كان المِزاج العامّ معاديًا للإصلاح بالعموم. إلا أنّ ذلك لم يمنع من بعض النَّجاحات، إذ كان جِيل جديد من العلماء الإصلاحيّين في طور التشكُّل في تلك الفترة، وهو الجيل الذي يُشار إليه عند الدارِسين بأتباع السَّلَفيّة، وكان أبرزُ أفراده ثلاثة علماء هُم عبد الرزاق البيطار وجمال الدين القاسمي وطاهر الجزائري، إضافةً إلى غيرهم. وخلال فترة قصيرة نسبِيًّا حَظِيَ هؤلاء العلماء بمَكانة في المدينة، وذلك عبر سياستهم الإصلاحية التي انقلبَت على كثير من العادات والمسلَّمات، فمِن إعادة الاعتِبار إلى مدرسة ابن تيمية، وما اختَصّ منها بالاعْتِماد على الاجتِهاد في الفِقه، الأمر الذي سَمَحَ بتبنّي تفاسير مُعاصِرة لمشكلات العصر وهُمومه، إلى التخلّي عن العُصبة العُلمائيّة، والعمل على إعداد جيل جديد من الشباب من خارج المؤسَّسة الدينية، إلى الانفِتاح على الصحافة والتوجُّه إلى جمهور أكبر من جمهور الدارسين الدينيين.

من جهة أخرى، ضيّقَ نِظام عبد الحميد البوليسيّ على نَشاط العلماء الإصلاحيّين، واصطدمَ معهم أتباعُه في دمشق أكثر من مرة، الأمر الذي أدّى إلى تطوير الإصلاحيين سياستَهم الإصلاحية، إذ أضافوا إليها نِسبة أعلى من السياسة في نشاطِها وأفكارِها، ذاك أنّ النظام الحميدي أوقعَهم في إشكاليّة تتعلّق بالفصل بين معارَضة سياسة السلطان والإبقاء على الوَلاء للسلطَنة، ونتجَ عن ذلك اشتغالُ هؤلاء الإصلاحيين على الهويّة المحلّية، سواء في ما يتعلّق بدمشق أو بالانتِماء العربيّ بالعموم، وفي النهاية تحوّل قسم منهم ومن تلاميذِهم إلى معارِضينَ علنيّين للنظام الحميدي، ولَجَؤوا إلى مَنفاهم الاختياريّ في القاهرة.

ومع سقوط السلطان ووصول حزب "الاتحاد والترقّي" إلى السلطة في 1908، وترحيب جزء من الإصلاحيّين الدمشقيّين به في البداية قبل اصطدامهم بأيديولوجيا النظام الجديد القائمة على سياسة القومية التركية، كان الجيلُ الأوّل من تلاميذ العلماء الإصلاحيين قد بدأ يتصدّرُ المَشهد ويأخذ زِمام المُبادَرة في النشاط العام، الذي بات عنوانه أكثر وضوحًا، إذ باتَ لتعريف المطالَبة بالإصلاح معنًى أدقّ، يتجلّى بالمُطالبة بالإصلاح السياسي بالعموم، والدعوة إلى نِظام حكم يقوم على مبدأ اللامركزيّة، يَضمن حقوقَ الجماعات كافّةً، وفي مقدّمهم العرب، الذين كانوا يتعرّضون لمزيج من التهميش والعَداوة من الاتحاديّين.

في الأثناء، وبالرَّغم من تمّسك الإصلاحيين بالسلطنة، كانت هويّتهم العربيّة تتعزّز، لتصل الأمور في مرحلة لاحِقة إلى ولادة ما سُمّي بالعروبة، التي تنوّع مُستوى التعبير عنها عند العروبيين بين الشدّة والاعتدال، في وقت كان الاتّحاديّون قد أغلقوا عبر قمعهم للعُروبيّين أيَّ باب للحوار والتوصُّل إلى حلّ كما رغبَ أكثر العروبيّين، وبهذا كان البحث في مَصير المناطق العربية في مرحلة لاحَتْ فيها نهاية السلطنة قد بدأ، فوجدَ العروبيون أنفسَهم في حيرة تجاه فكرة الانفِصال عن السلطنة، التي كانت سياسة الاتحاديّين تدفعُهم إليها. وهكذا، وبعد أن استنفدَ العروبيون محاوَلاتهم للتوصّل إلى تفاهم مع الاتحاديين، عبر المؤتمر الذي عقَدوه في باريس في 1913، وجدَ الدمشقيّون منهم أنفسَهم تحت ضغوط عديدة، أهمُّها خَشْيتهم من المُيول القُطرية لبعض أقرانهم من اللبنانيين، ومَساعي كلّ مِن بريطانيا وفرنسا في سبيل اقتسام المنطقة العربية، وانتهى الأمرُ عند أغلبيّتهم بالخَيار المُرّ المتمثّل بالتحالف مع بريطانيا في سبيل الخَلاص من الحكم المديد للسلطنة.

في النهاية، كانت الوتيرة السياسيّة المُتصاعِدة منذ ما قبل الحرب العالمية الأولى وتلاحُق الأحداث قد أدّيا إلى انقِسام في توجُّهات العروبيين الدمشقيين، تحوّلَ لاحقًا إلى درجة من درجات الخِصام والاستقطاب، إذ توزّعت توجُّهات هؤلاء بين بعض اليائِسين من الأحوال، الذين برغم قناعَتهم بقرب زوال السلطنة لم ينخرِطوا في نشاط مُناهِض لها، وبين مَن انقلبوا على سياسة العروبة من أساسِها والتَحقوا بصفوف الدعاية التركيّة، ومَن انخرَطَ في نَشاط المشروع الهاشِميّ المدعوم من بريطانيا، وبذلك كانت العُروبة في طورها للانتقال إلى مرحلة القوميّة العربية، بخاصّة بعد زوال الحكومة العربية القصيرة العمر وتشكيل بريطانيا وفرنسا الكيانات السياسيّة العربية الجديدة، ضمن نظام الاستعمار الحديث الذي سُمّي بالانتداب، لتشهد القومية العربية بهذا مُعضِلَتها الأساسية في عدَم قُدرة المؤمِنين بها على عَقْلَنة الحمولة الرومانسية في فِكرتها العامة، وعدم تكييفها مع المُيول القُطْرية التي أنتجَت نواة الهويّات الوطنية المحلية. فبينما كانت الوطنيات الكيانيّة في كلّ مِن العراق ولبنان ومصر في مرحلة متطوِّرة نسبيًّا من النُّضوج والتعبير عن الذات، تأخّرَت الوطنيّة السورية بدورها عن اللّحاق بمُستوى الوطنِيات الجارة، وبقيت أسيرة للدور المركزي لدمشق، التي كانت أوّل عاصِمة للعروبة، وهذا ما جعل الوطنية السورية أضعفَ الوطنيات نُضجًا في تلك الفترة، على أنّ هذا الضعف هو ضعف بنيويّ إن صحّت التسمية، ذاك أنّ الوطنية السورية قد وُلدت ضعيفة في الأساس، فما بين إشكاليّة الكيان السوري الحديث الذي رسمَتْه فرنسا، وبين الهيمنة العاطِفيّة للعروبة، إضافةً إلى اختلاف رُؤى الآباء المؤسسين للدولة السورية، كانت الوطنيّة السورية تتعثّر في مَسيرة نُضجها وتحقُّقها، إلى أن بلغت مرحلة أُجهضَت فيها هذه المَسيرةُ مع السيطرة التامّة للعسكر على حُكم البلاد.

المراجع

1 - العربية

آل جندي، أدهم. **أعلام الأدب والفن**. دمشق: مطبعة مجلة صوت سورية، 1954.

______. **شهداء الحرب العالمية الكبرى**. دمشق: مطبعة العروبة، 1960.

أباظة، نزار. **مدارس دمشق ومعاهدها: دراسة في مؤسسات التعليم الأهلي**. دمشق: دار الفكر، 2020.

ابن إياس، أبو البركات محمد بن أحمد. **بدائع الزهور في وقائع الدهور**. تحقيق محمد مصطفى. القاهرة: [د. ن.]، 1975.

ابن جبير، أبي الحسن محمد بن أحمد. **رحلة ابن جبير**. بيروت: دار ومكتبة الهلال، [د. ت.].

ابن الحمصي، أحمد بن محمد بن عمر الأنصاري. **حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران**. تحقيق عبد العزيز فياض حرفوش. بيروت: دار النفائس، 2000.

ابن طولون، شمس الدين محمد بن علي. **القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية**. تحقيق محمد أحمد دهمان. مكتب الدراسات الإسلامية في دمشق 2. دمشق: مكتب الدراسات الإسلامية، 1949.

______. **تشييد الاختيار لتحريم الطبل والمزمار**. تحقيق وتعليق مجدي فتحي السيد. طنطا: دار الصحابة للتراث، 1993.

______. **مفاكهة الخلان في حوادث الزمان**. وضع حواشيه خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

ـــــــــ ويوسف بن حسن بن عبد الهادي الجمال بن مبرد الحنبلي. **متعة الأذهان من التمتع بالإقران بين تراجم الشيوخ والأقران**. انتقاء أحمد بن محمد بن الملا الحصكفي الحلبي الشافعي. أبحاث ودراسات حققها صلاح الدين خليل الشيباني الموصلي. ج 1. بيروت: دار صادر، 1999.

ابن عابدين، محمد أمين. **ردّ المحتار على الدرّ المختار - شرح تنوير الأبصار**. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض. الرياض: دار عالم الكتب، 2003.

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط. حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط. 10 ج. بيروت: دار ابن كثير، 1986-1993.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. ط 2. دمشق: دار ابن كثير، 2010.

ابن كنان، محمد بن عيسى بن محمد الصالحي. **الحوادث اليومية من تاريخ أحد عشر وألف ومية**. تحقيق أكرم العلبي. دمشق: دار الطباع، 1994.

أبو سليم، عيسى سليمان محمد وتيسير خليل محمد الزواهرة. "الجواهر المضية في أيام الدولة العثمانية محمد بن سلطان الدمشقي (870/ 1465-950/ 1544): دراسة وتحقيق". **مجلة المنارة للبحوث والدراسات**. مج 13، العدد 7 (2007).

أبو عز الدين، سليمان. **إبراهيم باشا في سوريا: وهو تاريخ بدء النهضة الحديثة في الشرق الأدنى**. تقديم ودراسة ومراجعة وتعليق لطيفة محمد سالم. تصدير يونان لبيب رزق. القاهرة: دار الشروق، 2009.

الإدلبي، ألفة. **حكاية جدّي**. دمشق: دار طلاس، 1991.

أرسلان، شكيب. **سيرة ذاتية**. إشراف وتحرير سوسن النجار نصر. المختارة، لبنان: الدار التقدمية، 2008.

ـــــــــ. **مراسلات من أمير البيان إلى كبار رجالات العصر**. تقديم نجيب البعيني. المختارة، لبنان: الدار التقدمية، 2011.

الأمير عبد القادر الجزائري: العالم المجاهد. جمع وتحقيق نزار أباظة. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1994،

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1948.

البارودي، فخري. **مذكرات البارودي: ستون سنة تتكلم**. 2 ج. بيروت/ دمشق: [دار الحياة]، 1951-1952.

الباني، محمد سعيد. **تنوير البصائر بسيرة (الشيخ طاهر): تتضمن سيرة الأستاذ العلامة الجليل الشيخ طاهر الجزائري منذ نشأته إلى وفاته وإثبات عظمته وكونه عضوًا عاملًا في جثمان الهيئة الاجتماعية طيب الله ثراه**. دمشق: [مطبعة الحكومة العربية السورية]، 1920.

______. "العلامة سليم البخاري". **مجلة مجمع اللغة العربية**. مج 9، العدد 12 (1929).

بخاش، نعوم. **أخبار حلب كما كتبها نعوم بخاش في دفاتر الجمعية**. حققه وعلق عليه ووضع فهارسه يوسف قوشاقجي. حلب، سورية: مطبعة الإحسان، 1987.

بدران، عبد القادر. **منادمة الأطلال ومسامرة الخيال**. إشراف زهير الشاويش. ط 2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1985.

البديري الحلاق، أحمد. **حوادث دمشق اليومية**. نقحها محمد سعيد القاسمي. وقف على تحقيقها ونشرها أحمد عزت عبد الكريم. القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، [1959].

برج، محمد عبد الرحمن. **محب الدين الخطيب ودوره في الحركة العربية، 1906-1920**. أعلام العرب 139. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

برو، توفيق علي. **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، 1908-1914**. رسائل وبحوث. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1960.

بريك، ميخائيل. **تاريخ الشام، 1720-1782: يتضمن تاريخ الشام وفلسطين ولبنان**. عني بتعليق حواشيه مع ملحق جزيل الفائدة قسطنطين الباشا. وثائق تاريخية للكرسي الملكي الأنطاكي 2. حريصا، لبنان: مطبعة القديس بولس، 1930.

بشور، أمل. **سوريا ولبنان في عصر الإصلاح العثماني: حقبة التنظيمات من سنة 1840 لـ 1880**. طرابلس، لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2006.

بلنت، ولفريد سكاون. **التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر: رواية شخصية للأحداث**. ترجمة صبري محمد حسن. مراجعة وتقديم أحمد زكريا الشلق. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

البوريني، الحسن بن محمد. **تراجم الأعيان من أبناء الزمان**. تحقيق صلاح الدين المنجد. دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1959.

بيروتي، محمود. **الشيخ محمد بدر الدين الحسني وأثر مجالسه في المجتمع الدمشقي**. ط 2. دمشق: دار البيروتي، 2020.

بيضون، أحمد. **الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين**. منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1989.

البيطار، عبد الرزاق. **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**. حققه ونسقه وعلق عليه محمد بهجة البيطار. دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1961.

بيهُم، محمد جميل. **العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب**. [د. م.: د. ن.]، 1957.

تاريخ بلاد الشام في القرن التاسع عشر. دراسة وتحقيق سهيل زكار. دمشق: دار التكوين، 2006.

تاريخ الشام في مطلع العهد العثماني 926-951هـ/ 1520-1544م. دراسة وتحقيق أحمد إيبش. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2010.

تشرشل، شارل هنري. **حياة الأمير عبد القادر**. ترجمه وقدم له وعلق عليه أبو القاسم سعد الله. تونس: الدار التونسية للنشر، 1974.

تماري، سليم. "محمد كرد علي وشبح جمال باشا: مثقفو سورية وفلسطين بين هويتين العثمانية والعروبة". **مجلة الدراسات الفلسطينية**. العدد 107 (صيف 2016).

الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**. تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم. تقديم عبد العظيم رمضان. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1997.

الجزائري، محمد. **كتاب تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر**. الإسكندرية، مصر: المطبعة التجارية، 1903.

الجندي، محمد سليم. **تاريخ معرة النعمان**. حققه وعلق عليه ووضع فهارسه عمر رضا كحالة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1963.

جودت، أحمد. **تاريخ جودت**. ترجمة عبد القادر أفندي الدنا. بيروت: جريدة بيروت، [1890].

الحافظ، محمد مطيع ونزار أباظة. **تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري**. ط 2. دمشق: دار الفكر، 2016.

الحسنية، فاطمة اليشرطية. **رحلة إلى الحق**. [د. م.: المؤلف، د. ت.].

الحصني، محمد أديب تقي الدين. **غاية المرام في منتخبات تواريخ دمشق الشام**. قرأه وعلق عليه عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار العراب؛ دار نور حوران، 2018.

الحفار الكزبري، سلمى. **لطفي الحفار، 1885-1968: مذكراته، حياته وعصره**. بيروت: دار رياض الريس، 1997.

الحكيم، دعد (إعداد). **الأوامر السلطانية لولاية دمشق في تعيين القضاة والولاة والموظفين: من خلال ترجمة السجلات المحفوظة في مركز الوثائق التاريخية بدمشق: للأعوام (1236هـ-1239هـ) (1820م-1823م)**. دمشق: وزارة الثقافة، 2002.

حلاق، حسان. **مذكرات سليم علي سلام (1868-1938): مع دراسة للعلاقات العثمانية-العربية والعلاقات الفرنسية - اللبنانية**. بيروت: الدار الجامعية، 1982.

الحلبي، عبد القادر آل القدسي. **الكوكب المنير في ترجمة الأستاذ السيد محمد أبي الهدى أفندي الصيادي الرفاعي الشهير**.

حليحيل، علاء. **أورفوار عكّا**. عمّان: الأهليّة للنشر والتوزيع، 2014.

الحوت، بيان نويهض. **أحاديث ومراسلات عجاج نويهض: الحركة العربية 1905-1933**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2022.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939**. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار، 1968.

خازم، يوسف. **عبد الكريم الخليل: مشعل العرب الأول (1884-1915)**. بيروت: دار الفارابي، 2017.

الخاني، عبد المجيد بن محمد. **الكواكب الدرية على الحدائق الوردية في أجلاء السادة النقشبندية**. حققه وعلق عليه محمد خالد الخرسة. دمشق: دار البيروتي، 1997.

خباز، حنا وجورج حداد. **فارس الخوري: حياته وعصره**. بيروت: مطابع صادر ريحاني، 1952.

الخطيب، محب الدين. **محب الدين الخطيب، حياته بقلمه**. دمشق: مطبوعات جمعية التمدن الإسلامي، 1979.

الخوري، شاكر. **مجمع المسرات**. بيروت: مطبعة الاجتهاد، 1908.

خوري، فيليب. **أعيان المدن والقومية العربية: سياسة دمشق، 1860-1920**. ترجمة عفيف الرزّاز. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1993.

______. **سوريا والانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية، 1920-1945**. ترجمة مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997.

خير، صفوح. **مدينة دمشق: دراسة في جغرافية المدن**. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1969.

داغر، أسعد. **مذكراتي على هامش القضية العربية**. تقديم وتحقيق خالد زيادة. ط 2. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

دروزة، محمد عزة. **مذكرات محمد عزة دروزة: سجل حافل بمسيرة الحركة العربية والقضية الفلسطينية خلال قرن من الزمن، 1305-1404هـ/ 1887-1984م**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.

رافق، عبد الكريم. **بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابارت (1516-1798)**. ط 2 منقحة ومزيدة. دمشق: [المؤلف]، 1968.

______. "قافلة الحج الشامي وأهميتها في العهد العثماني". **مجلة دراسات تاريخية**. العدد 6 (تشرين الأول/ أكتوبر 1981).

______. "الاقتصاد الدمشقي في مواجهة الاقتصاد الأوربي في القرن التاسع عشر". **مجلة دراسات تاريخية**. العددان 17-18 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1984).

______. "البنية الاجتماعية والاقتصادية لمحلة باب المصلى (الميدان) بدمشق (1825-1875)". **مجلة دراسات تاريخية**. مج 8، العددان 25-26 (آذار/ مارس-حزيران/ يونيو 1987).

______. **العرب والعثمانيون، 1516-1916**. ط 2. دمشق: مطابع ألف باء، 1993.

______. "الهوية والانتماء في بلاد الشام في العهد العثماني". **مجلة دراسات تاريخية**. العددان 81-82 (آذار/ مارس-حزيران/ يونيو 2003).

رستم، أسد. **تحقيق وتدقيق في بعض أخبار الفتوحات المصرية بسورية منذ تسع وتسعين سنة**. بيروت: المطبعة الأدبية، 1930.

رضا، محمد رشيد. **رحلتان إلى سورية، 1908-1920**. حررها وقدم لها زهير أحمد ظاظا. أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001.

زيادة، خالد. **الكاتب والسلطان، من الفقيه إلى المثقف**. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2013.

زين، زين نور الدين. **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية**. ط 4. بيروت: دار النهار، 1986.

السمان، غادة. **الرواية المستحيلة - فسيفساء دمشقية: رواية**. بيروت: منشورات غادة السمان، 1997.

سنّو، عبد الرؤوف. **النزعات الكيانية الإسلامية في الدولة العثمانية، 1877-1881: بلاد الشام، الحجاز، كردستان، ألبانيا**. بيروت: دار بيسان، 1998.

الشطي، محمد. **توفيق المواد النظامية لأحكام الشريعة المحمدية**. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

الشطي، محمد جميل. **أعيان دمشق: في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر، من 1201-1350هـ**. دمشق: دار البشائر، 1994.

______. **مختصر طبقات الحنابلة**. دراسة فواز أحمد زمرلي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1986.

الشلبي، سهيلا سليمان. **شكري العسلي (1868-1916): من أجل الإستقلال العربي ومقاومة الصهيونيّة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

الشهابي، حيدر أحمد. **تاريخ أحمد باشا الجزار**. نشره ووضع مقدمته وحواشيه وفهارسه وألحقه بذيل تاريخي أنطونيوس شبلي وإغناطيوس عبده خليفة. بيروت: مكتبة أنطوان، 1955.

الشهابي، قتيبة. **ساحة المرجة ومجاوراتها في دمشق: بين الأمس واليوم**. دمشق: الأمانة العامة لإحتفالية دمشق عاصمة الثقافة العربية، 2008.

الشيخ خالد النقشبندي، العالم المجدد، حياته وأهم مؤلفاته. جمع وتحقيق نزار أباظة. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1994.

شيخو، لويس. **الآداب العربية في القرن التاسع عشر**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1924-1926.

شيلشر، ليندا. **دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**. ترجمة عمرو الملاح ودينا الملاح. مراجعة عطاف مارديني. دمشق: دار الجمهورية، 1998.

الصباغ، ليلى. **المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني**. دمشق: وزارة الثقافة، 1973.

الصليبي، كمال. **تاريخ لبنان الحديث**. ط 7. بيروت: دار النهار، 1991.

الطباخ، محمد راغب. **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**. حلب: المطبعة العلمية، 1923-1926.

طرازي، فيليب دي. **تاريخ الصحافة العربية**. بيروت: المطبعة الأدبية، 1913.

عربي كاتبي، محمد عز الدين. **الروضة البهية في فضائل دمشق المحمية**. دمشق: مطبعة المقتبس، 1922.

العظم، رفيق. **تنبيه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام**. القاهرة: مطبعة الموسوعات، 1900.

______. **البيان في التمدن وأسباب العمران**. تقديم عبد الرحمن حللي. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012.

العظم، عبد القادر. **الأسرة العظمية**. دمشق: مطبعة الإنشاء، 1960.

العلاف، أحمد حلمي. **دمشق في مطلع القرن العشرين**. أعده للطبع وعلق عليه ووضع فهارسه وقدم له علي جميل نعيسة. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976.

عوض، عبد العزيز محمد. **الإدارة العثمانية في ولاية سورية، 1864-1914**. تقديم أحمد عزت عبد الكريم. القاهرة: دار المعارف، 1969.

غرايبة، عبد الكريم. **سورية في القرن التاسع عشر، 1840-1876**. القاهرة: دار الجيل، 1962.

الغزي، بدر الدين محمد بن محمد. **المطالع البدرية في المنازل الرومية**. حققها وقدم لها المهدي عيد الرواضية. أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004.

الغزي، كمال الدين محمد بن محمد شريف. **الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي**. اعتنى به وعلق عليه أحمد فريد المزيدي. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2016.

الغزي، نجم الدين محمد بن محمد. **لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر**. تحقيق محمد الشيخ. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1981.

______. **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**. تحقيق خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

______. **حسن التنبّه لما ورد في التشبّه**. تحقيق ودراسة بإشراف نور الدين طالب. دمشق/بيروت: مؤسسة دار النوادر، 2011.

الفرفور، محمد عبد اللطيف صالح. **المحدث الأكبر وإمام العصر العلامة الزاهد السيد الشريف الشيخ محمد بدر الدين الحسني كما عرفته**. سلسلة أعلام القرن الرابع عشر الهجري. دمشق: دار الإمام أبي حنيفة، 1986.

فهمي، خالد. **كل رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة**. ترجمة شريف يونس. القاهرة: دار الشروق، 2001.

القاري، رسلان بن يحيى. "الوزراء الذين حكموا دمشق"، في: **ولاة دمشق في العهد العثماني: ومصادر عن تاريخ دمشق أيام العثمانيين، الباشات والقضاة لابن جمعة، والوزراء الذين حكموا دمشق لابن القاري، ومصادر عن تاريخ دمشق أيام العثمانيين**. جمعها وحققها ونشرها صلاح الدين المنجد. دمشق: [د. ن.]، 1949.

القاسمي، ظافر. **جمال الدين القاسمي وعصره**. دمشق: المطبعة الهاشمية، 1965.

قدري، أحمد. **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى**. دمشق: مطابع ابن زيدون، 1956.

قساطلي، نعمان. **الروضة الغناء في دمشق الفيحاء**. سلسلة التواريخ والرحلات 4. ط 2. بيروت: دار الرائد العربي، 1982.

قصير، سمير. **تاريخ بيروت**، ترجمة ماري طوق غوش. بيروت: دار النهار، 2006.

كرد علي، محمد. **خطط الشام**. 3 مج. دمشق: مطبعة الترقي، 1925.

______. **كنوز الأجداد**. دمشق: مطبعة الترقي، 1950.

______. **المذكرات**. 4 ج. دمشق: مطبعة الترقي، 1948-1951.

الكواكبي، سعد زغلول. **عبد الرحمن الكواكبي: السيرة الذاتية**. بيروت: دار بيسان، 1998.

كوثراني، وجيه. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. سلسلة أطروحات الدكتوراه 13. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

مارينو، بريجيت. **حي الميدان في العصر العثماني**. ترجمة ماهر الشريف. دمشق: دار المدى، 2000.

مبيض، سامي. **خديوي سورية: دراسة عن مرحلة مدحت باشا في دمشق، 1878-1880**. دمشق: دار بستان هشام، 2022.

مبيضين، مهند. **فكرة التاريخ عند العرب في العصر العثماني: محمد خليل المرادي والكتابة التاريخية**. التاريخ والمؤرخون العرب 1. عمّان: دار ورد للنشر والتوزيع، 2007.

______. **أهل القلم، ودورهم في الحياة الثقافية في مدينة دمشق خلال الفترة (1121-1172هـ/ 1708-1758م)**. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2017.

المحاسني، سليمان بن أحمد. **حلول التعب والآلام بوصول أبي الذهب إلى دمشق الشام**. تحقيق صلاح الدين المنجد. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1962.

المحبي، محمد الأمين بن فضل الله. **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**. القاهرة: [د. ن.]، 1869.

مذكرات تاريخية عن حملة إبراهيم باشا على سوريا. تحقيق وتقديم أحمد غسان سبانو. سلسلة دراسات ووثائق تاريخ دمشق والشام 2. دمشق: دار قتيبة، 1981.

مذكرات عوني عبد الهادي. تقديم وتحقيق خيرية قاسمية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

المرادي، أبو الفضل محمد خليل بن علي. **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**.

______. **عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام: ومعه ذيلان، الأول: المفتون من سنة 922 إلى سنة 1305هـ الثاني: المفتون من سنة 1305 إلى سنة 1399هـ**. تحقيق محمد مطيع الحافظ ورياض عبد الحميد مراد. ط 2. دمشق: دار ابن كثير، 1988.

مشاقة، ميخائيل. **كتاب مشهد العيان بحوادث سوريا ولبنان**. منشئاه ملحم خليل عبدو وإندراوس حنا شخاشيري. القاهرة: [د.ن.]، 1908.

______. **تاريخ حوادث الشام ولبنان: من سنة 1197 الى سنة 1257 هجرية (1782-1841 مسيحية)**. عني بنشره وتعليق حواشيه ووضع فهارسه لويس معلوف. بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1912.

______. **منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب**. تحرى نصوصها ووضع مقدمتها وفهارسها أسد رستم وصبحي أبو شقرا. نصوص ووثائق تاريخية 2. بيروت: وزارة التربية الوطنية والفنون الجميلة، مديرية الآثار، 1955.

مشاهد وأحداث دمشقية في منتصف القرن التاسع عشر، 1256-1277هـ/ 1840-1861م. جمعها وسجل وقائعها محمد سعيد الأسطواني. تحقيق ونشر أسعد الأسطواني. دمشق: دار الجمهورية، 1994.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **السلوك لمعرفة دول الملوك**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

مكاريوس، شاهين. **حسر اللثام عن نكبات الشام، مع تمهيد في وصف البلاد الجغرافي والسياسي 1860 وفيه مجمل أخبار الحرب الاهلية المعروفة بحوادث سنة**. القاهرة: [د. ن.]، 1895.

المناصفي، إيمان محي الدين. **الشيخ عبد القادر القباني وجريدة ثمرات الفنون**. بإشراف هشام نشابة. بيروت: دار العلم للملايين، 2008.

النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل. **الحديقة الندية في شرح الطريقة المحمدية**. مخطوط. [د. ت.].

______. **الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز**. تحقيق رياض عبد الحميد مراد. دمشق: دار المعرفة، 1989.

______. **الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية (من 17 جمادي الآخر حتى غرة شعبان سنة 1101هـ)**. تحقيق أكرم حسن العلبي. بيروت: دار المصادر، 1990.

______. **مراسلات النابلسي: وسائل التحقيق ورسائل التوفيق**. دراسة وتحقيق بكري علاء الدين. دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2010.

نعيسة، يوسف جميل. **مجتمع مدينة دمشق في الفترة ما بين 1186-1256هـ/ 1772-1840م**. 2 ج. دمشق: دار طلاس، 1986.

النعيمي، أبو المفاخر عبد القادر بن محمد. **الدارس في تاريخ المدارس**. عني بنشره وتحقيقه جعفر الحسني. ج 2. دمشق: المجمع العلمي العربي، 1951.

وثائق المؤتمر العربي الأول 1913: كتاب المؤتمر والمراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به. تقديم ودراسة وجيه كوثراني. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

2 - الأجنبية

Abou-El-Haj, Rifa'at Ali. "The Narcissism of Mustafa II (1695-1703): A Psychohistorical Study." *Studia Islamica*. no. 40 (1974).

______. *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*. Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 52. [Leiden]: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te İstanbul, 1984.

Abu-Manneh, Butrus. "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi." *Middle Eastern Studies*. vol. 15, no. 2 (May 1979).

______. "The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism: The Ideas of Butrus Al-Bustani." *International Journal of Middle East Studies*. vol. 11, no. 3 (May 1980).

______. "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century." *Die Welt des Islams* (New Series). vol. 22, no. 1/4 (1982).

______. "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Garnd Vizier Mahmud Nedim Paşa." *International Journal of Middle East Studies*. vol. 22, no. 3 (1990).

______. "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript." *Die Welt des Islams* (New Series). vol. 34, no. 2 (November 1994).

______. "Transformations of the Naqshbandiyya, 17th-20th Century: Introduction." *Die Welt des Islams* (New Series). vol. 43, no. 3: *Transformations of the Naqshbandiyya, 17th-20th Century* (2003).

______. "Sheikh Murad al-Bukhari and the Expansion of the Naqshbandi-Mujaddidi Order in Istanbul." *Die Welt des Islams*. vol. 53, no. 1 (2013).

Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2000.

Akkach, Samer. *Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment*. Makers of the Muslim World. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

______. *Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (1641-1731)*. Islamic History and Civilization 74. Leiden/Boston: Brill, 2010.

Aksan, Virginia. *Ottoman Wars, 1700-1870: An Empire Besieged*. Modern Wars in Perspective. Oxon, England: Routledge, 2013.

Aladdin, Bakri. "Deux fatwas du Sayh 'Abd al-Gani al-Nabulusi (1143/1731): Présentation et édition critique." *Bulletin d'Études orientales*. nos. 39-40 (1987-1988).

Allen, Jonathan Parkes. "Self, Space, Society, and Saint in the Well-Protected Domains: A History of Ottoman Saints and Sainthood, 1500-1780." Ph. D. Dissertation. University of Maryland. 2019.

Arsan, Andrew. "An Ottoman Arab Man of Letters and the Meanings of Empire, 1860." *Transactions of the Royal Historical Society*. vol. 31 (December 2021).

Babinger, Franz. *Mehmed the Conqueror and his Time*. Ralph Manheim (trans.). William C. Hickman (edited, with a pref.). Bollingen Series 96. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

Badem, Candan. *The Ottoman Crimean War, 1853-1856*. Ottoman Empire and its Heritage 44. Boston: Brill, 2010.

Bakhit, Muhammad Adnan. "The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century." Ph. D. Dissertation. University of London, School of Oriental and African Studies. 1972.

Bekar, Cumhur. "The Rise of the Köprülü Family: The Reconfiguration of Vizierial Power in the Seventeenth Century." Ph. D. Dissertation. Leiden University. 2019.

Blalack, July. "The Migration of Resistance and Solidarity: 'Abd al-Qādir al-Jazālrís Promotion of Hijra." *Mashriq & Mahjar*. vol. 7, no. 2 (2020).

Brown, L. Carl. *International Politics and the Middle East: Old Rules, Dangerous Game*. Princeton Studies on the Near East. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Buzpinar, Tufan. "The Repercussions of the British Occupation of Egypt on Syria, 1882-83." *Middle Eastern Studies*. vol. 36, no. 1 (2000).

Choueiri, Y. "Two Histories of Syria and the Demise of Syrian Patriotism." *Middle Eastern Studies*. vol. 23, no. 4 (October 1987).

Çiçek, M. Talha. *War and State Formation in Syria: Cemal Pasha's Governorate during World War I, 1914-1917*. Routledge Studies in Middle Eastern History 15. London/New York: Routledge, 2014.

Commins, David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. Studies in Middle Eastern History. New York: Oxford University Press, 1990.

Cook, Michael (ed.). *The New Cambridge History of Islam*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2010.

Deringil, Selim. "The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-82." *Middle Eastern Studies*. vol. 24, no. 1 (January 1988).

______. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*. London/New York: I. B. Tauris, 1998.

Ergul, F. Asli. "The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum?." *Middle Eastern Studies*. vol. 48, no. 4 (July 2012).

Faroqhi, Suraiya & Randi Deguilhem (eds.). *Crafts and Craftsmen of the Middle East: Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean*. London/New York: I. B. Tauris, 2005.

Frankel, Jonathan. *The Damascus Affair: "Ritual Murder," Politics, and the Jews in 1840*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1997.

Fuccaro, Nelida. "Ethnicity and the City: The Kurdish Quarter of Damascus between Ottoman and French Rule, c. 1724-1946." *Urban History*. vol. 30, no. 2 (August 2003).

Gammer, Moshe. *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*. London/Portland, Or.: F. Cass, 1994.

Grehan, James. *Everyday Life & Consumer Culture in 18th-Century Damascus*. Publications on the Near East. Seattle: University of Washington Press, 2007.

Gross, Max L. "Ottoman Rule in the Province of Damascus 1860-1909." Ph. D. Dissertation. Georgetown University. 1979.

Hanssen, Jens. *Fin de siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital*. Oxford: Clarendon Press; Oxford/New York: Oxford University Press, 2005.

Hathaway, Jane & Karl K. Barbir. *The Arab Lands under Ottoman Rule: 1516-1800*. London/New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2008.

Hirschler, Konrad. "Pre-Eighteenth-Century Traditions of Revivalism: Damascus in the Thirteenth Century." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 68, no. 2 (2005).

Hourani, Albert. "Shaikh Khalid and the Naqshabandi Order," in: S. M. Stern, Albert Hourani & Vivian Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition; Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*, Oriental Studies 5 (Oxford: Cassirer, 1972).

Inalcik, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*. London: Phoenix Press, 1973.

Karpat, Kemal H. *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Studies in Middle Eastern History. New York: Oxford University Press, 2001.

Kemper, Michael. "The Changing Images of Jihad Leaders: Shamil and Abd al-Qadir in Daghestani and Algerian Historical Writing." *Nova Religio: Journal of Alternative and Emergent Religions*. vol. 11, no. 2 (November 2007).

Khalidi, Rashid. *British Policy Towards Syria & Palestine, 1906-1914: A Study of the Antecedents of the Hussein-the [sic] McMahon Correspondence, the Sykes-Picot Agreement, and the Balfour Declaration*. St. Antony's Middle East Monographs 11. Oxford: Ithaca Press, 1980.

______. "The Press as a Source for Modern Arab Political History: 'Abd al-Ghani al-'Uraisi and al-Mufid." *Arab Studies Quarterly*. vol. 3, no. 1 (Winter 1981).

______. "The 1912 Election Campaign in the Cities of Bilad Al-Sham." *International Journal of Middle East Studies*. vol. 16, no. 4 (November 1984).

______. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press, 2010.

______. *The Hundred Years' War on Palestine: A History of Settler Colonialism and Resistance, 1917-2017.* New York: Metropolitan Books, 2020.

______ et al. (eds.). *The Origins of Arab Nationalism.* New York: Columbia University Press, 1991.

Kunt, Metin & Christine Woodhead (eds.). *Süleyman the Magnificent and his Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World.* London/New York: Longman, 1995.

Le Gall, Dina. "Forgotten Naqshbandīs and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhoods." *Studia Islamica.* no. 97 (2003).

Levtzion, Nehemia. "The Dynamics of Sufi Brotherhoods," in: Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt & Nehemia Levtzion (eds.), *The Public Sphere in Muslim Societies* (Albany: State University of New York Press, 2002).

Malcolm, Noel. *Useful enemies: Islam and the Ottoman Empire in Western Political Thought, 1450-1750.* Oxford/New York: Oxford University Press, 2019.

Mandel, Neville J. *The Arabs and Zionism before World War I.* Berkeley: University of California Press, 1976.

Mansour, Camille & Leila Fawaz (eds.). *Transformed Landscapes: Essays on Palestine and the Middle East in Honor of Walid Khalidi.* Cairo: American University in Cairo Press, 2009.

Ma'oz, Moshe. "Syrian Urban Politics in the Tanzimat Period between 1840 and 1861." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* vol. 29, no. 2 (June 1966).

Masters, Bruce. *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism.* Cambridge Studies in Islamic Civilization. New York: Cambridge University Press, 2001.

______. *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918: A Social and Cultural History.* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Mikhail, Alan. *God's Shadow: The Ottoman Sultan Who Shaped the Modern World.* [s. l.]: Faber & Faber, 2020.

Minawi, Mostafa. *Losing Istanbul: Arab-Ottoman Imperialists and the End of Empire.* Stanford, California: Stanford University Press, 2022.

Nicoll, Fergus. "Fatwa and Propaganda: Contemporary Muslim Responses to the Sudanese Mahdiyya." *Islamic Africa.* vol. 7, no. 2 (2016).

Nizri, Michael. "The Memoirs of Şeyhülislam Feyzullah Efendi (1638-1703): Self, Family and Household." at: Academia.edu

Ozavci, Ozan. *Dangerous Gifts: Imperialism, Security, and Civil Wars in the Levant, 1798-1864*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2021.

Ozturk, Necati. "Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-Zade Movement." Ph. D. Dissertation. University of Edinburgh. June 1981.

Polk, William R. & Richard L. Chambers (eds.). *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*. Publications of the Center for Middle Eastern Studies 1. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Rafeq, Abdul-Karim. *The Province of Damascus, 1723-1783*. Beirut: Khayats, 1966.

______. "New Light on the 1860 Riots in Ottoman Damascus." *Die Welt des Islams* (New Series). vol. 28, no. 1/4 (1988).

______. "Relations between the Syrian 'ULAMĀ' and the Ottoman State in the Eighteenth Century." *Oriente Moderno* (Nuova serie). anno 18 (79), no. 1: *The Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (1999).

Şahin, Kaya. *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Sajdi, Dana. *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant*. Stanford, California: Stanford University Press, 2013.

Saliba, Najib E. "Wilayet Suriya, 1876-1909." Ph. D. Dissertation. University of Michigan. 1971.

______. "The Achievements of Midḥat Pasha as Governor of the Province of Syria, 1878-1880." *International Journal of Middle East Studies*. vol. 9, no. 3 (August 1978).

Schölch, Alexander. *Palestine in Transformation, 1856-1882: Studies in Social, Economic, and Political Development*. William C. Young & Michael C. Gerrity (trans.). Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1993.

Shamir, Shimon. "Midhat Pasha and the Anti-Turkish Agitation in Syria." *Middle Eastern Studies*. vol. 10, no. 2 (1974).

Sharkey, Heather J. *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East*. Contemporary Middle East 6. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2017.

Shaw, Stanford. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. 1: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 1976.

______ & Ezel Kural Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. 2: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975.* Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1977.

Sirriyeh, Elizabeth. "Whatever Happened to the Banū Jamā'a? The Tail of a Scholarly Family in Ottoman Syria." *British Journal of Middle Eastern Studies*. vol. 28, no. 1 (May 2001).

______. *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: Abd Al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*. RoutledgeCurzon Sufi Series. London: Routledge, 2005.

Sluglett, Peter & Stefan Weber (eds.). *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul Karim Rafeq*. Ottoman Empire and its Heritage: Politics, Society and Economy 43. Leiden/Boston: Brill, 2010.

Tamari, Steve. "Ottoman Madrasas: The Multiple Lives of Educational Institutions in Eighteenth-Century Syria." *Journal of Early Modern History*. vol. 5, no. 2 (2001).

______. "Biography, Autobiography and Identity in Early Modern Damascus," in: Mary Ann Fay (ed.), *Auto/Biography and the Construction of Identity and Community in the Middle East* (New York: Palgrave, 2002).

Tarazi Fawaz, Leila. *An Occasion for War: Mount Lebanon and Damascus in 1860*. Berkeley: University of California Press, 1995.

Tauber, Eliezer. "The Political Role of the Algerian Element in Late Ottoman Syria." *International Journal of Turkish Studies*. vol. 5, nos. 1-2 (Winter 1990-1991).

______. *The Arab Movements in World War I*. London/New York: Routledge, 1993.

Tezcan, Baki. "Ethnicity, Race, Religion and Social Class: Ottoman Markers of Difference," in: Christine Woodhead (ed.), *The Ottoman World* (New York: Routledge, 2012).

Thompson, Elizabeth. "Ottoman Political Reform in the Provinces: The Damascus Advisory Council in 1844-45." *International Journal of Middle East Studies*. vol. 25, no. 3 (August 1993).

Weismann, Itzchak. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Islamic History and Civilization: Studies and Texts 34. Leiden/Boston: Brill, 2001.

______. "The Forgotten Shaykh: 'Īsā al-Kurdī and the Transformation of the Naqshbandī-Khālidī Brotherhood in Twentieth-Century Syria." *Die Welt des Islams* (New Series). vol. 43, no. 3: *Transformations of the Naqshbandiyya, 17th-20th Century* (2003).

______. "The Invention of a Populist Islamic Leader: Badr Al-Din Al-Hasani, the Religious Educational Movement and the Great Syrian Revolt." *Arabica*. tome 52, fasc. 1 (2005).

______. "Abū l-Hudā l-Ṣayyādī and the Rise of Islamic Fundamentalism." *Arabica*. tome 54, fasc. 4 (October 2007).

______ & Fruma Zachs (eds.). *Ottoman Reform and Muslim Regeneration: Studies in Honour of Butrus Abu-Manneb*. Library of Ottoman Studies 8. London/ New York: I. B. Tauris, 2005.

White, Benjamin Thomas. "The Kurds of Damascus in the 1930s: Development of a Politics of Ethnicity." *Middle Eastern Studies*. vol. 46, no. 6 (November 2010).

Woerner-Powell, Tom. *Another Road to Damascus: An Integrative Approach to 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī (1808-1883)*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2017.

Yaron, Harel. "Midhat Pasha and the Jewish Community of Damascus: Two New Documents." *Turcica: Revue d'études Turques*. vol. 28 (1996).

Yılmaz, Fehmi. "The Life of Köprülü Fazıl Mustafa Pasha and his Grand Vizierate." Master Thesis. Bilkent University. Ankara. 1996.

Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

Zachs, Fruma. "'Novice' or 'Heaven-Born' Diplomat? Lord Dufferin's Plan for a 'Province of Syria': Beirut, 1860-61." *Middle Eastern Studies*. vol. 36, no. 3 (2000).

______. *The Making of a Syrian Identity: Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut*. Leiden/Boston, MA: Brill, 2005.

Zemmin, Florian. "Validating Secularity in Islam: The Sociological Perspective of the Muslim Intellectual Rafiq al'Azm (1865-1925)." *Historical Social Research*. vol. 44, no. 3 (169) (Special Issue): *Islamicate Secularities in Past and Present* (2019).

فهرس عام

ب

ح

خ

د

غ

ف

ق

هذا الكتاب

دراسة لـ"الطبقة المثقفة"، التي كانت تتشكل من علماء دمشق خلال المرحلة العثمانية، وذلك عبر منهجية تبحث في أدوارهم وما رافقها من ظهور الأفكار الإصلاحية والوطنية، وتشكّل الهوية عمومًا. وهو لا يقتصر على دراسة سير هؤلاء العلماء وأدوارهم فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى السياق التاريخي المناسب، فيقدم بالتالي رواية تاريخية أكثر غنًى وأعمّ فائدة.

يشتبك الكاتب في الوقت نفسه مع نتائج ونظريات مختلفة لبعض المؤرخين، باتت راسخة ومعتمدة من دون أن تخضع لإعادة النظر والتدقيق، فيعيد إنتاج الرواية التاريخية وفقًا للتقييم الجديد لهذه النظريات. كما سعى، ضمن هذه المنهجية، إلى ترميم الهوّة البحثيّة في ما يتعلق ببعض الأحداث التاريخية، سواء عبر تركيز أكبرَ على بعضها، أو عبر الإضاءة على بعضها الآخر، ممّا لم يلقَ عناية الباحثين. كما يعيد النظر في السياق الذي وُلدت فيه العروبة، وهو السياق نفسه الذي ستولد فيه الوطنية السورية في ما بعد.

حسّان القالش

كاتب سوري. عمل في الصحافة السورية الخاصة منذ عام 2005. كاتب مقالة الرأي في عدد من الصحف العربية، أبرزها جريدة **الحياة** اللندنية (حتى عام 2014). صدر له كتاب **قطار العلويين السريع، الوعي السياسي عند العلويين: النشأة والتطور، 1822-1949**، ضمن مشروعه البحثي في التاريخ السوري.

السعر: 14 دولارًا

ISBN 978-614-445-583-8

9 786144 455838



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies